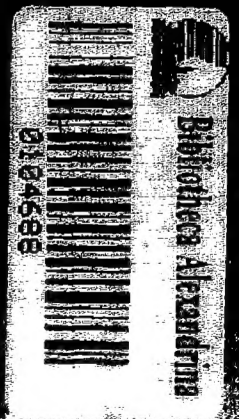


فلسفة هيجل

تأليف :
عبد القناص الديري



فلسفة هيغل

بقلم
عبد الفتاح الديدي

١٩٧٠

مكتبة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد زهير القاهرة

المعرف من تصميم الفنان

حسن عنبر

بالتلفزيون العربي

الفهرس

صفحة

١	مقدمة
٣	الفصل الأول : حياة هيجل وعصره
١٦	الفصل الثاني : فلسفة هيجل
٣١	الفصل الثالث : أصالة هيجل الفلسفية
٤٧	الفصل الرابع : هيجل الحقيقي
٦٢	الفصل الخامس : الحرية في فلسفة هيجل
٧٢	الفصل السادس : تطور هيجل في حياته
٨٣	الفصل السابع : الجدل الهيجلي
١٠٠	الفصل الثامن : المعرفة المطلقة
١٠٨	الفصل التاسع : منطق الفلسفة
١١٩	الفصل العاشر : أقسام الفلسفة النسقية
١٥٥	الفصل الحادى عشر : هيجل وكانط
١٧٦	الفصل الثانى عشر : المنطق والتاريخ
١٩٤	الفصل الثالث عشر : ظاهرية الفكر
٢١٢	الفصل الرابع عشر : دلالات الظاهرية
٢٣٥	الفصل الخامس عشر : أبعاد الظاهرية

صفحة

٢٤٩	.	.	.	الفصل السادس عشر: اليهود في نظر هيجل
٢٦٠	.	.	.	الفصل السابع عشر: هيجل وهيلدرلين
٢٧٠	.	.	.	الفصل الثامن عشر: هيجل وماركس
٢٨٦	.	.	.	الفصل التاسع عشر: هيجل بين البداية والنهاية
٣٠٠	.	.	.	خاتمة

مقدمة

أود أن أبدأ كتابي هذا بإشارة عابرة إلى مسألة تشغل بال الكثيرين في هذه الأيام . هذه المسألة هي ما إذا كانت العودة إلى هيجل تعنى نجاح الليتافيزيكا وانتصارها على نزعات المدم وأسايب الاعتداء عليها وطرق الانقاص من قدرها .

والواقع أننا لا ننظر إلى المسألة على هذا النحو ولا نقيم للشكلة لحساب مدى الخسارة والكسب في حقل الليتافيزيكا ولا ينبغي أن يرى أحد الباحثين في الارتداد إلى هيجل انتصاراً للليتافيزيكا وإلا فسوف تعد جميع لحظات التاريخ — تاريخ الفلسفة — لحظات انتصار الليتافيزيكا .

قد ظهرت نزعات العداء للليتافيزيكا منذ ظهرت الفلسفة نفسها . ومن الفلاسفة الإغريق من ناصب للليتافيزيكا العداء الصريح . وفي المصور الوسطى للمسيحية وفي المصور الوسطى الإسلامية ظهرت كتب تحارب الفلسفة وتهدم أسسها مثل كتاب تهافت الفلاسفة، كما انقسم الفلاسفة إلى واقعيين وتصوريين وأسميين . وحاولت النزعة الأخيرة — أى الاسمية — أن تقيم حداً حاسماً لكل المسائل الفلسفية بحيث تفصل بين ما يليق بالفكر أن ينظر فيه وما لا يليق به أن يتعرض له . وأمتلات عصور النهضة والمصور الحديثة والفلسفات المعاصرة بأشد ضروب العداء والكراهية للليتافيزيكا . وأخيراً في مصر منذ سنوات اتجهت نزعات وقتية عارضة إلى مناصبة الليتافيزيكا العداء على أساس أنها شارفت النهاية في العالم بأسره .

ولم نشأ أن نعلق على هذا الموقف في ذلك الوقت لإيماننا بأن الفلسفة

لم تفرغ قط من مثل هذه التأكيدات ولم تفرغ قط من الاستمرار ومن اتصال حركتها نحو النمو والأصالة والاكتمال. وليس من قبيل الانتصار أن نعلن اليوم عودة الميكانية وأن نشير إلى تجدد الليتافيزيقا في العالم الآن. حسبنا أن يكون هذا مجرد إحساس منا بالاستمرار في المهمة الخالدة لعلم الليتافيزيقا.

ولكن ما السر في أن يحظى فيلسوف مثل هيجل هذه الأيام بهذا الاهتمام الذي لم يبلغه فكر فلسفي من قبل؟ لاشك في أن هذا الاهتمام بهيجل ذو دلالة كبيرة. ودلالته أن مقياس الصدق لدى الإنسان لا يمكن أن تكفى بالنظور الجزئي المحدود. ويكفى استمرار تطلع الإنسان إلى آفاق أوسع للصدق وأبعاد أكثر ارتباطاً بالحقيقة ككل حتى يستمر التعلق بإزاء القواعد والمقاييس الجزئية المحدودة. ولا يفتى إطلاقاً تقدير الصدق الجزئي للربط الواقعة محدودة عن التطلع لاستيعاب الصدق الكلى الذي تتعلق به هذه الواقعة الجزئية وغيرها. فلا يكون التقدير مرتبطاً بمستوى واحد ولا يقتصر العقل على الرؤية المختصرة.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى يعد الارتباط بمشاكل الإنسانية في العصر الحاضر من أبرز سمات هذا الزمن. فلم يعد الإنسان يقتصر على مشاكل بيته أو بلده وإنما صار يرى اتصال مشاكله بمشاكل العالم الإنساني بأكمله. ولا يكتفى الناس هنا أو هناك بما يدور في إطار حياتهم المحدودة المحيطة بهم. ويرجع ذلك كما هو واضح إلى أن الإنسانية بكاملها صارت مترابطة كما صارت مشاكل العالم متشابكة تشابكاً لا يسمح بأى تجزئة أو تقطيع. وما يجرى هنا يؤثر فيما هناك. وما يقع في جانب من الأرض يتردد صدها في كل جوانب الأرض. ومن باب أولى أن يحذر الإنسان الاعتماد على نظرة مغلقة ضيقة في القياس والتقدير وفي رؤية الحقيقة. ولذا تعود الميكانية لتزف إلى الناس مستويات الحقيقة ومقاييس

الصدق وترفع عين الانسان بعيداً عن الأفق المحيط به في دنياه الصغيرة وفي
عالمه القريب .

ويعد الارتباط بفلسفة هيجل ارتباطاً مصيرياً بالنسبة إلى كل الفلسفات
التي ظهرت في العالم من بعده . فلم يكذب مخلو تيار فلسفي في أواخر القرن للامضى
وفي أوائل القرن الحاضر على وجه الخصوص من موقف محدد من هيجل سواء
بالتأييد أو بالمعارضة . وقد تنبأ هيجل نفسه بذلك حين اعتبر فلسفته آخر
فلسفات هذا العالم . ولعل شيوع فلسفته وذيوعها وتأثيرها الظاهر في كل
الاتجاهات هو ما كان يعنيه هيجل بقوله أنها آخر الفلسفات . فلن يأتى في
تاريخ الفلسفة مستقبلاً ما لا يحمل مسحة من هيجل أو نفحة من نفحاته .

وسبق أن أصدرت دار المعارف كتاباً لى عن هيجل في سلسلة نوابغ
الفكر الغربى . ولا أزعم أننى وقعت في ذلك الكتاب بصورة نهائية . ولكننى
عرضت تفسيراً جديداً فيه مؤداه أن جوهر هذه الفلسفة الميجالية هو التاريخ
والخبرة . وقت بعرض فلسفته من وجهة النظر هذه واكتفيت بالعرض
للبسط لموضوعاتها لإتاحة الفرصة أمام القارئ العادى من أجل الاطلاع بها
والتعرف عليها . ولاشك أن هيجل لا يحتمل أن يصدر عنه كتاب واحد
ولا يمكن أن يعكس فلسفته كتاب مفرد في لمة بأكلها .

لهذا أعود فأتناول فلسفة هيجل في هذا الكتاب حرصاً على تقديم هيجل
بأنسب صورة لقراء العربية لكي يتابعوا أجواء الفكر الفلسفى وموجاته في
العالم بأسره ويعرفوا أحدث المواقف وأدق الأحداث الجارية في الوقت الحاضر .
وليس في عودة العالم إلى هيجل اليوم دليل على انتصار الميتافيزيقا . بل تدل
عودة العالم إلى هيجل اليوم على حاجة هذا العالم الماسة إلى الأصالة وإلى رحابة
النظر العقلى .

عبد الفتاح الديبى

الفصل الأول

حياة هيجل وعصره

ولد هيجل في ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ بمدينة اشوتو تجارت بألمانيا . وأسمه بالكامل هو جورج فيلهلم فريدريش هيجل . وكان والده جيورج لودفيج هيجل موظفا حكوميا كما كانت أمه ماريا الجدليلة من أسرة تدعى « فروم » .

وفي تلك السنة التي ولد فيها هيجل بالذات كان جوته يقوم بدراسات بجامعة اشتراسبورج وكان يبلغ الواحدة والعشرين من عمره وحصل في السنة التالية علي ليسانس القانون . واعتاد لقاء مجموعة من الأصدقاء ولكن أبرز هذه اللقاءات هي لقاءه للفيلسوف هرذر . وبعد ذلك بعام واحد أى في سنة ١٧٧٢ بدأ جوته يمارس الحمامة وأحب شارلوتة بوف التي تعد بمثابة الصورة الأصلية أو الشخصية الحقيقية للمحبوبة المسماة « لوتة » في قصته الخالدة « آلام فرتر » . أما في سنة ١٧٧٣ فقد أصدر جوته قصته عن « جوتس » . وهي نفس السنة التي دخل فيها هيجل للمدرسة الأولية وأشرفت والدته بنفسها على هذه المرحلة الأولية وأكملت ما كانت تزوده به المدرسة الأولية . ثم ألحق سنة ١٧٧٥ بالمدرسة الرومانية .

وقد دخل هيجل للمدرسة الدينية الثانوية بمدينة اشوتو تجارت سنة ١٧٨٠ . وهي المدرسة التي بقى فيها قرابة احد عشر عاما . وفي أثناء هذه السنوات حدثت أحداث خاصة بالنسبة لهيجل شخصيا وأحداث عامة بالنسبة إلى الحضارة والتاريخ .

ومن الأحداث الخاصة التي مرت به وفاة أمه سنة ١٧٨٣ وشروعه في كتابة مذكرات بالألمانية واللاتينية عن « حوار بين أوكتاف وأنطوان وليبيدوس » سنة ١٧٨٥ وآخر عن « الديانة لدى الإغريق والرومان » سنة ١٧٨٧ . ونال دبلوم الدراسة الثانوية المسمى « مالتوروم » *Maturum* سنة ١٧٨٨ وسجل نفسه بالمعهد الأسقفى في تويينجين لدراسة البروتستانتية بمنحة حكومية أو بمنحة من الدوق بلغة ذلك العصر . وانجز كذلك في سنة ١٧٨٨ بحثاً عن « بعض الفوارق والاختلافات بين الشعراء القدماء والشعراء المحدثين » . ومما هو جدير بالذكر هنا أن هذا البحث قد نشر مع البحثين السابقين المشار إليهما في الأسطر المتقدمة في كتاب أطلق عليه هوفمايستر Hoffmeister اسم « وثائق خاصة بتطور هيجل » ونشره سنة ١٩٣٦ . وقد حصل هيجل على شهادة التعليم الفلسفى سنة ١٧٩٠ بذلك المعهد الأسقفى . ولكنه يقرر سنة ١٧٩٣ بعد مناقشة بحثه أمام لجنة المعهد التخلي عن عمله كقسيس وممارسة التعليم في مدينة بيرن . وهى السنة التى انتهى فيها من بحثه عن الديانة القومية والمسيحية .

وكانت هذه السنوات بعينها مسرحاً لتحولات وأحداث هائلة في القرن الثامن عشر . إذ استطاع « وات » العالم المشهور أن يحقق استغلال البخار في الصناعة سنة ١٧٧٥ . وعلنت الولايات المتحدة الأمريكية استقلالها وأصدر آدم سميث كتابه عن « طبيعة وأسباب غنى الأمم » وظهر كتاب جيبون عن « انحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية » سنة ١٧٧٦ . ومات جان جاك روسو سنة ١٧٧٨ كما أصدر كانط كتابه عن نقد العقل الخالص سنة ١٧٨١ . وهى السنة التى ظهرت فيها مسرحية شيلر عن « اللصوص » . وما أن جاءت سنة

١٧٨٣ حتى كان « لافوازييه » قد حقق تحليل للماء وكان صهر الحديد وتشكيله قد تحقق بنجاح .

وأصدر هيدر كتابه عن « أفكار حول فلسفة التاريخ » سنة ١٧٨٤ .
وهيرذر هو مؤسس النزعة الإنسانية الدينية في العصر الحديث . وكان قد ذهب إلى أن التاريخ الإنسانى نتيجة مترتبة على طبيعة الإنسان وللؤثرات الطبيعية المحيطة به . والمجتمع في نظره كل عضوى موحد : وبلغ عمره آنذاك أربعين سنة .

وفي سنة ١٧٨٥ ظهر كتاب جاكوبى عن فلسفة اسبينوزا . وكان جاكوبى من أصحاب جوته . وفي نفس السنة أقيم أول مصنع نسيج فى العالم اعتمادا على استقلال قوة البخار . وفي سنة ١٧٨٦ مات فريدريك الثانى وخلفه فريدريك فيلهلم الثانى . وفي سنة ١٧٨٧ أعلن دستور الولايات المتحدة الأمريكية . وفي سنة ١٧٨٩ وهى سنة مشهورة أصدر فيها بنقام كتابه عن « مبادئ الأخلاق والشرع » وهبت الثورة الفرنسية واحتل الثوار مبنى سجن الباستيل وتم إعلان حقوق الإنسان والمواطن . وظهر كتاب نقد ملكة الحكم للفيلسوف كانط سنة ١٧٩٠ وتحقق اختراع التلفراف البصرى بعد ذلك بسنة واحدة .
وسنة ١٧٩٢ هى سنة ظهور كتاب فيشته عن « نقد الوحى بكل صورته » وفي السنة التالية ظهر كتابه عن « اسهامات فى الثورة الفرنسية » . وفي هذه السنة اعدم لويس السادس عشر واخترعت آلة حلج الأقطان .

وعمالاشك فيه أن هذه الأحداث الخارجية تشارك مشاركة فعالة فى إبراز العصر الذى نشأ فيه هيجل نشأته الأولى . وهى تظهر كل الروافد التى لم تلبث أن التهمت بشبابه وثقافته وعملت عملها فى تمهيد إطرارات فكره وفي تشكيل عقله وروحه وأدت إلى تأسيس الأرضية التى بنيت عليها مبادئ فلسفته

بأكملها . وظل هيجل بعد ذلك مدة ست سنوات يزاول مهنة التعليم الخاص . وكانت هذه السنوات بمثابة للرحلة التي تمحق خلالها نضج فيلسوفنا وتم له فيها الوقت الكافي لتأمل آرائه واستعراضها في بعض كتاباته . وبدأ في تحرير الدراسات التي عرفت فيما بعد باسم كتابات الشباب أو باسم الكتابات الدينية لهيجل في شبابه^(١) . وقد نشر هذه المقالات هيجل بنفسه في فترات متباعدة ولكن أعيد تجميعها ونشر بعضها على يد نوهل Nohl بمدينة توبينجين سنة ١٩٠٧ . وقد أوردنا حقيقة هذه الكتابات كاملة بكتابنا عن هيجل (ص ٥٣) ثم أعدنا الإشارة إليها عابرين (ص ١١٧) . وقد ورد بعض الخلط بين اسمي هيجل ونوهل في الموضوع الأخير استغله بعض الكتاب للإساءة إلى الكتاب متعاميا عن الحقيقة الواضحة الجلية الواردة بالموضوع الأول . وكان الأولى به أن يصحح الموضوع الأخير على هدى ما جاء من كلامنا في الموضوع الأول ولكن هي شهوة التجريح !

وجاء في كلامنا عن كتابات الشباب عند هيجل في الموضوع الأخير أن هيجل نشر هذه المقالات بنفسه . وهذا صحيح . ولكن استبدل اسم نوهل باسم هيجل بعد ذلك ووردت العبارة كأن هيجل أصدر هذه الكتابات بنفسه سنة ١٩٠٧ . ورغم وضوح هذا الخلط المطبعي فقد اصر الناقد على ان يسخر مما قلناه وتجاهل ورود الكلام واضحا بهذا الصدد من قبل (ص ٥٣) بدون اي لبس . وقلنا ايضا حينذاك ان كلا من روزنكرانتس وديلتي عاونانا في إصدار ونشر الكثير من هذه الكتابات .

وترجع اهمية تلك الكتابات إلى أن ظهورها سابق على ظهور كتابه عن

(١) Theologische Jugendschriften

ظاهريات الفكر وتعد بمثابة التجارب أو البروفات الأولى لأرائه هنالك .
ويعد ماورد بظاهريات الفكر امتدادا لهذه الكتابات .

والواقع أن هيجل نشر أولى هذه الكتابات تحت عنوان « حياة المسيح »
سنة ١٧٩٥ ونشر ثانياً في نفس تلك السنة أيضاً تحت عنوان « وضع الديانة
السيحية » . ويهمننا أن نعرف أن هيجل واصل في تلك السنوات علاقات
الصداقة التي كان قد عقد أو اصرها منذ شبابه الأول وبالأخص مع كل من
هيلدرلين وشيلنج . وهيلدرلين هو الشاعر الذي صادق هيجل منذ بدأ دراسته
بالمعهد الأسقفى وقرأ معه معظم الأعمال الأدبية اليونانية واطلع معه جنباً إلى
جنب على مؤلفات أفلاطون . وظهرت أعراض الجدل الهيجلي على أعمال
هيلدرلين الشعرية مما جعلنا نرجح أن هيلدرلين هو صاحب الإيماء بفكرة
الجدل إلى هيجل بصورتها النهائية في مقالاتنا عن هيلدرلين بكتاب « أدبنا
والاتجاهات العالمية » . أما شيلنج ففيلسوف الهوية الذي اعتاد هيجل أن
يناقش الأفكار السياسية والثورية في ناديه وصار من أصدقائه الخالص . وقد
قيل ان فلسفة الهوية من الفلسفات التي أثرت تأثيراً كبيراً على هيجل . وهي
الفلسفة التي تجعل من الروح والطبيعة نفس الشيء ممثلاً في اللطلق . وهذه
الفلسفة Id-ntitäts Philosophie — فلسفة الهوية — لا تميز بين الروح والمادة أو
بين الذات واللوضوع . وتنتهى هذه الفلسفة إلى ما يشبه الفلسفة الاسمينوزية .
ولكن من شراح الفلسفة من رفضوا هذا التقارب بين كل من هيجل وشيلنج
ممثلاً في فلسفة الهوية .

ويوجد ضمن أبحاث الكتاب الذي نشره هوفبايستر وأشرنا إليه من
قبل باسم « وثائق خاصة بتطور هيجل » بحث عن « أول برنامج للثألية
الألمانية » وهو عبارة عن مذكرات كتبت خلال رحلة إلى أعلى البلاد الألمانية

سنة ١٧٩٦ . ولعله مما تحسن الإشارة إليه هنا أن شيلنج اصدر في نفس السنة كتابا تحت عنوان « خطابات حول النزعة النقدية والنزعة التوكيدية (الدوجماتيقية) » . ونشر فيشته كذلك « أسس القانون الطبيعي » وتبعه كائط سنة ١٧٩٧ بنشر « مبادئ ميتافيزيقا الأخلاق » . ولا يفوتنا أن هيلدرلين الشاعر بدأ في هذه السنة بنشر كتابيه عن « هيريون » .

وفي سنة ١٧٩٨ أصدر مالتوس كتابه المشهور عن السكان كما أصدر فيشته كتابه عن مذهب الأخلاق . وكتب هيجل بحثاً جديداً عن « الوضع الداخلي الجديد في ولاية فورتيمبرج » وهي الولاية التي تضم العناصر الشقائية من الألمان وتقع فيها مدينة اشتوتجارت التي ولد فيها هيجل نفسه . ومن إبحاثه في هذه السنة أيضاً : « روح المسيحية ومصيرها » وهو من الأبحاث التي ضمها نوهل إلى مجموعته من مؤلفات الشباب الصادرة في سنة ١٩٠٧ .

وتوفي والد هيجل سنة ١٧٩٩ . وهي السنة التي كتب فيها بحثه عن « دستور ألمانيا » وتعليقه على « إبحاث حول مبادئ الاقتصاد السياسي » وهو كتاب ألغه استيوارت في المجلة سنة ١٧٩٧ ونشرت منه مقطوعات مترجمة إلى الألمانية سنة ميلاد فيلسوفنا (أي سنة ١٧٧٠) .

وفي سنة ١٨٠٠ اخترع فولتا العمود الكهربائي وأصدر شيلنج كتابه عن « نسق المثالية الترنسندنتالية » . وفي السنة التالية (أي في سنة ١٨٠١) أصدر فيشته بحثه عن « الدولة التجارية للمقابلة » كما اصدر جاكوبى كتابه « حول مهمة النقد » أما هيجل فقد ناقش دراسته الخاصة عن « مدارات الأفلاك » لتأهيل الأستاذية أو ما نسميه اليوم بدكتوراه الهاميل وتم تعيينه مدرساً في جامعة يينا في تلك السنة . وظهر في منتصف تلك السنة (١٨٠١) تقريراً

بحته عن « الفرق بين نسق فيشته وشيلنج الفيلسفين » وهو البحث الذى دافع فيه عن شيلنج واستند إليه الكثيرون فى القول بتأثير فلسفة شيلنج على فكره .

وأصدر شيلنج سنة ١٨٠٢ كتابه عن « حوار حول المبدأ الطبيعى والمبدأ الألهى للأشياء » وتعاون شيلنج وهيجل أثناء وجودهما فى يينا على إصدار صحيفتهما الفلسفية النقدية التى امتلأت بالكتابات عن فلسفة الهوية *Identitäts philosophie* التى اشتهر بها شيلنج . ومن مقالات هيجل المشهورة فى هذه الصحيفة النقدية ما يلى :

١ — حول جوهر الفلسفة النقدية .

٢ — كيف يستوعب الحس المشترك الفلسفة .

٣ — صلة النزعة الشكية بالفلسفة .

٤ — الإيمان والمعرفة .

٥ — الطرق العلمية لتناول الحق الطبيعى .

ومن أبحاثه خارج إطار الصحيفة فى تلك السنة دراسته عن « نسق الأخلاق الاجتماعية » وبدأ طبع محاضرات يينا فى سنة ١٨٠٣ . وبعد ذلك بسنتين تم تعيينه استاذاً (استثنائياً) فى تلك الجامعة بتوصية من جوته . وما هو جدير بالذكور هنا أنهما لم يكونا قد التقيا حتى ذلك الوقت . بل لقد تم بينهما لقاء واحد سنة ١٨٢٧ واكتشفا فى ذلك اللقاء مدى الفارق المائل بين تفكير كل منهما . والواقع أن الاختلاف بينهما يكشف عن جوهر الفكر الهيجلى نفسه كما يكشف عن طبيعته . ولعل هذا مما يساعد على ظهور القصور وأوجه النقص فى فلسفة هيجل كما سوف نرى فى الفصل التالى مباشرة عند

الكلام عن نظرية العلم عنده . فقد كان تفكير هيجل معيباً في جانب العلم ولكنها في الواقع عيوب مترتبة على تفكيره الفلسفي وذات دلالة كبيرة في إظهار تأثير الموقف الجدلي على أوجه الفكر المتباينة .

. ووقعت الحرب النابليونية وقصفت مدافعها مدينة فيينا سنة ١٨٠٦ . وتهدمت الجامعة في تلك السنة ومرت بهيجل ظروف سيئة عقب تلك الحرب للدمرة . وأرسل جوته معونات مالية إلى هيجل . ولكنه استعاد مكانته عقب إشرافه على تحرير صحيفة بامبرج . وقد قبل هذا العمل مضطراً إليه سنة ١٨٠٧ . وهي السنة التي ظهر فيها كتابه المشهور عن « ظاهريات الفكر » . وبما يروى في تلك السنة أنه رزق بابن غير شرعي أسماه لودفيج توفي غرقاً — كما يقال — بالشرق الأقصى في نفس السنة التي نوفي فيها هيجل متأثراً بعدوى الكوليرا وهي سنة ١٨٣١ .

ولا تلبث أن تتوالى الأحداث على مسرح الفكر والحياة بشكل مركز وبصورة قوية . فيتولى هيجل منصب مدرس ثم ناظر مدرسة نورمبرج الثانوية سنة ١٨٠٨ . ويظهر فيشته كتابه بعنوان « خطاب إلى الأمة الألمانية ويطبع جوته كتابه عن « فاوست » بصورته النهائية . وتجرى معارك حربية أوربية مشهورة خلال سنة ١٨٠٩ التي نشر فيها هيجل كتابه عن « للدخل إلى الفلسفة » المعروف باسم البرويديتيك .

وجدير بالذكر هنا أن لامارك نشر في هذه السنة نفسها كتابه عن فلسفة الأنواع الحيوانية Philosophie zoologique . ونشر جوته كتابه في نفس الموضوع تحت عنوان « أوجه التماثل في الانتخاب الطبيعي » . وكان لامارك قد نشر سنة ١٨٠٢ كتابه المشهور عن « الميكدروجيولوجيا » وهو كتاب يدور حول موضوع التكوين للمائي لطبقات القشرة الأرضية . واحتوت كتب

لامارك على نظريتي الطفرة البيولوجية والتحولية البيولوجية . وكلاهما من النظريات التي قال بها فيما بعد داروين . ونحن نشير إشارة خاصة إلى هذا الموضوع للتنبيه مقدما إلى ما سوف يراه هيجل في هذا الصدد .

وفي سنة ١٨١١ تزوج هيجل من الأنسة ماريافون توخر التي أصبحت بعد ذلك أما لولديه كارل وعمانويل . وصار كارل فيما بعد مدرسا للتاريخ بإحدى الجامعات . وبدأ هيجل إصدار كتابه عن علم المنطق ابتداء من سنة ١٨١٢ وأكمل نشره في ثلاثة أجزاء حتى سنة ١٨١٦ . وفي خلال تلك السنوات انتهى حكم نابليون وبدأ سير القطار على يد استيفسون وتمت إضاءة لندن بالغاز وتحقق التحالف المقدس ، وأصد لامارك كتابه عن « تاريخ اللافریات الطبيعي » .

وصار هيجل أستاذا لكرسى الفلسفة في جامعة هايدلبرج سنة ١٨١٦ وظهر كتابه « موجز موسوعة العلوم الفلسفية » سنة ١٨١٧ . وهى نفس السنة التي ظهر فيها كتاب « ريكاردو » عن مبادئ الاقتصاد السياسى وكتاب سان سيمون عن « الصناعة » . وظهرت في نفس الوقت مقالتان لهيجل في مجلة الحوليات الأدبية بمدينة هايدلبرج وهما عبارة عن « عرض للجزء الثالث من مؤلفات جاكوبى » و « حول المناقشات بين ولايات فورتيمبرج سنتى ١٨١٥ و ١٨١٦ » .

وسنة ١٨١٨ هى سنة ظهور كتاب شوبنهاور عن « العالم كإرادة وامثال » ولكنهما بالنسبة إلى هيجل تمثل قمة الطموح الذى كان يتطلع إليه في التعليم الجامعى لأنه صار أستاذ كرسى الفلسفة بجامعة برلين الذى خلا بوفاته فيشته سنة ١٨١٤ . وهكذا حقق هيجل طموحه الدائم وتطلعه إلى التعليم الجامعى الذى كان أشبه ما يكون بالشغل له الشاغل طيلة حياته . ولم يلبث سنة ١٨١٩ أن

شرع في إصدار كتابه عن « دروس في تاريخ الفلسفة » الذي بلغ تمامه في ثلاثة أجزاء سنة ١٨٢٨ . ومن سنة ١٨٢٠ حتى سنة ١٨٢٩ أصدر هيجل كتابه عن « دروس في علم الجمال » في ثلاثة أجزاء . وكان قد اختير سنة ١٨٢٠ عضواً بلجنة البحث العلمي في براندبورج . وفي سنة ١٨٢١ ظهرت في العالم أبحاث عديدة عن الكهربية المغناطيسية وكذلك عن الديناميكية الكهربائية بقلم العلامة أمبير . وظهر كتاب جيمس مل عن مبادئ الاقتصاد السياسي في تلك السنة كما أذيعت نتائج أبحاث فارادى العلمية . وهذه السنة هي سنة ميلاد كتاب « مبادئ فلسفة القانون » وكتاب « دروس في فلسفة الدين » لهيجل . وقد تم طبع الأول بصورته النهائية سنة ١٨٣١ بينما تم طبع الآخر بعد وفاته بسنة في جزئين (أى سنة ١٨٣٢) .

وقام هيجل سنة ١٨٢٢ برحلة إلى بلجيكا ورحلة أخرى إلى هولندا . وفي تلك السنة بدأ يوالى العمل في كتابه عن « دروس في فلسفة التاريخ » الذي أتمه سنة ١٨٣١ قبل وفاته بقليل ونشر سنة ١٨٣٧ في برلين بعد وفاته . ونشر هيجل في مجلة « حوليات النقد العلمي » ثمانية مقالات بين سنتي ١٨٢٣ و ١٨٣١ . وقام بزيارة براج وفيينا سنة ١٨٢٤ كما زار باريس سنة ١٨٢٧ والتقى بفكتور كوزان . وكوزان هو أحد أشياع النزعة التلغيفية التي تتطلع إلى انتخاب أفضل مافى كل مذهب وأميز مافى كل رأى وتجمع بينها جميعا في منظور واحد يبدو لمن يراه ممزقا متناقضا مشتتا . وفي تلك السنة أيضاً التقى هيجل بجوته كما أسلفنا القول .

وقد وردت أوصاف وخصائص هيجل الخلقية البارزة ضمن البيانات الخاصة بجواز سفره الفرنسى الصادر سنة ١٨٠٠ . ويصفه الجواز الفرنسى كالآتى : « العمر ثلاثون سنة والقامة خمسة أقدام وبوصتان (أى حوالى ١٦٧

سنتيمترا). الشعر والحواجب غامقة اللون والعيون رمادية والأنف والفم متوسطان والدقن مستديرة والجهة عادية والوجه ييضاوى باستطالة . وشهد غالبية تلاميذه بأنه لم يكن ذا جاذبية معينة أو مهابة خاصة . وكان وجهه على حد قولهم شاحبا كما كان مبرهل ملامح الوجه وخطوطه . واعتاد أن يهمل ملابسه وهندامه وهو جالس إلى كرسى الفلسفة لإلقاء محاضراته . وبدأ دائماً كأنه متعب . وكان يطرق برأسه وهو يتكلم في تردد متصل فضلا عن أنه كثيراً ما كان يسعل وسط الكلام . وامتاز بصوت مكتوم مع لهجة شقائية واضحة لا تفارقه . ولم يكن يحب سؤاله في غير موضوع المحاضرة كما كان يفضل صحبة الأثرياء البسطاء الذين اعتاد أن يلعب معهم الكوتشينة . ولكنه كان يقضى الليل ساهراً لإعداد كل ما كان يحب أن يضمه مؤلفاته ومحاضراته على ضوء قنديل صغير .

ومات هيجل بعد إصابته بعدوى الكوليرا سنة ١٨٣١ . وقد تمخل هذه السنة حدثان هامان قبل وفاته . فقد نشر الجزء الأول من مقال له عن «برنامج الإصلاح البريطاني» في صحيفة الدولة البروسية بعد أن حذفت الرقابة بعض أجزاء منه . وكتب هيجل في هذه السنة آخر خطاباتنه إلى فيكتور كوزان .

وهكذا انتهت هذه الحياة الضخمة من حيث الإنتاج والصبر والعمل الذهني المتصل . ولكن لم تلبث وفاته أن كانت مصدر إيماء والهام بالتفسيرات والشروح ومبدأ إحساس بالهبة المزوجة بالحب والتوقير لهذه الفلسفة التي لم تلبث أن أخذت تنسلل إلى هنا وهناك فتثير إزاءها موقفا واضحا وتحقق استغرابا شديداً تكاد تبلغ درجة الفتنة لدى البعض ودرجة الكراهية والمقت لدى الآخرين .

الفصل الثاني

فلسفة هيغل

يحسن أن نبدأ هنا بمعالجة تقسيم فلسفة هيغل الطبيعي الذي درج على النظر فيه كل من اقترّب من هذه الفلسفة والذي يصادف كل مقبل لهذه الفلسفة في قراءاته العادية أو المتخصصة . وليس هذا التقسيم بالشئ الخفيف . ولكنه تقسيم عادي يناسب هذه الفلسفة بحكم تكوينها الخاص وبحكم غايتها التي تنزع نحوها .

وأفضل من لفظة «تقسيم» فيما يتعلق بالفلسفة الميجيلية هو لفظ «المعنى Thema» أعنى أن الأفضل والأصوب أن يقال عن فلسفة هيغل أنها تتكون أو تتألف من ثلاثة «معان» رئيسية على حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه عن شيلنج بصدد الكلام عن فلسفة هيغل . وعندما قال الدكتور بدوي أن فلسفة هيغل تتألف من ثلاثة معان رئيسية كان شديد الدقة في التعبير والفهم لهذه الفلسفة لأنه لم يعزل جوانب هذه الفلسفة في صورة أقسام وإنما جمع بينها في صورة أوجه أو معان .

فذهب هيغل يتألف من ثلاثة معان رئيسية هي :

١ - الفكرة Die Idee

٢ - الطبيعة Die Natur

٣ - الروح Der Geist

وترجع هذه المعاني الثلاثة إلى معنى واحد هو الفكرة بمعنى Begriff (notion) لأن هذه الفكرة هي المطلق ^(١)، والمطلق عند هيجل هو الذات الكلية التي تنظم كل شيء .

وكل الأشياء ليست إلا تطورا ونموا دياكتيكيا عن الفكرة الأصلية . وهذه الذات الكلية هي عينها « الفكرة » أو « التصور » عند هيجل . والكلمة الألمانية Begriff أو الفكرة تعني الشمول أو الإدراك الشامل . ومن هنا « فالتصور » لفظة تعني الشمول والكلية . وعلى هذا فالتصور الهيجلي هو هو الكلي الذي ينتظم كل تعيناته ويشملها في تطور دياكتيكي ^(٢) .

وعلى ذلك فالتصور هو العيني عينية مطلقة . وهذا هو أم عنصر في هذه المسألة . فالفكرة نفسها هي تحقيق كامل للتصور وبالتالي فهي الوحدة المطلقة للتصور والموضوعية . ومن هنا ارتبط معنى المثالية الهيجلية بالموضوعية . فلا يبلغ الوجود معنى الحق إلا عندما تكون الفكرة هي الوحدة بين التصور والواقع . وبهذا يكون الوجود هو الفكرة لا بالمعنى العام فقط للوجود الحقيقي وللوحدة بين التصور والحقيقة الواقعة ولكن بمعنى أدق من ذلك وهو وحدة التصور الذاتي والموضوعية .

والفكرة هي المطلق الذي ينطوي على ثلاث مراحل في ثلاث لحظات هي : الوضع ونفيه ومؤتلف الوضع ونفيه . ويمكن التعبير عن هذه اللحظات كالتالي : موضوع Thesis ونقيض موضوع Antithesis ومركب من الموضوع ونقيضه Thesis والمركب يتحقق عن طريق الرفع Aufheben لكل من الموضوع ونقيضه .

(١) عبد الرحمن بدوي : شيلنج ص ١٠١ وسوف يرد فيما بعد معنى هذه الفكرة .

(٢) نفس المرجع ص ٩٨ .

وإذا كانت هذه اللحظات بمثابة المراحل في الفكرة فهي كذلك أيضاً في كل من الطبيعة والروح . فالفكرة هي كل هذه المعاني : الفكرة والطبيعة والروح . والجدل الذي يكن في الفكرة يكن في الفكرة وفي الطبيعة وفي الروح . وما يدور في الفكرة يدور في المعاني الثلاثة : الفكرة والطبيعة والروح . وليس هناك أى انتقال من هنا إلى هناك أو من هذه إلى تلك . فكلها معان ثلاثة للفكرة ذاتها . والفكرة هي الفكرة وهي أيضاً الطبيعة والروح .

فالفكرة هي الفكرة الخالصة أولاً وأساس كل وجود طبيعي وروحي وهي التي تخرج عن ذاتها وتتبدى ثانياً كطبيعة في المكان والزمان . وهي تعود فترتد إلى ذاتها ثالثاً بعد خروجها عن ذاتها في هيئة استلاب (أى أن يكون الشيء غير نفسه) لكي تصير روحاً أو عقلاً حقيقياً وفكراً شاعراً بذاته .

ويقابل هذه اللحظات الثلاث أقسام الفلسفة الهيجلية المعروفة : المنطق ، وفلسفة الطبيعة ، وفلسفة الروح أو العقل .

ولا يصح استخدام تعبير الأقسام إلا هنا في مقابل المعاني الثلاثة وفي مقابل لحظات الجدل الثلاث . أما فيما قبل هذه الأقسام التي تتكون منها فلسفة هيجل وهي المنطق والطبيعة والروح فمن الخطأ البين استخدام لفظة (أقسام) التي تعبّر عن الفرق والاختلاف والفصل ، بل وحتى هنا في هذه الأقسام يصبح المنطق نظام التعيينات الخالصة للفكر بحيث تبدو العلوم الفلسفية الأخرى كالطبيعة وفلسفة العقل على أنها هي أيضاً منطق . فالمنطق هو الروح التي تشيع في هذه الأقسام كأن موضوع المنطق هو بمينه موضوع الطبيعة وموضوع فلسفة العقل . ولكنه العقل محضاً في المنطق والعقل مطبقاً في حالة استبطان في فلسفة الروح .

ولا يحتاج أى دارس لفلسفة هيغل إلى من يذكره بهذه الأوليات .

ويمكن أن يظل الكاتب فى تناوله لفلسفة هيغل فى مستوى المعانى الثلاثة : الفكرة والطبيعة والروح دون أن يتقيد فى التشكيل العام لموضوعات الكتاب بالأقسام للقابلة لمقابلة مباشرة لهذه المعانى . أى أن المؤلف يستطيع أن يتناول فلسفة هيغل بالشرح وهو مقيد أصلاً بالمعنى الثلاثة دون الانحراف فى سلك التفرقة الموضوعية بين أجزاء الفلسفة وأقسامها الثلاثة عند هيغل : المنطق والطبيعة والروح . فيستبقى المعانى فى ترتيبها العام مع عدم التحدد الكلى بما يقابلها من العلوم الفلسفية حتى يتسنى له التحرر فى عرض الموضوعات وتقريب هذه الفلسفة من الباحثين والدراسين فى غير هذا المجال وتناول مشكلاتها تناولاً مخففاً غير مقيد بأقالم المختصرات المدرسية . وهذا هو ما فعلته فى كتابى « هيغل » عندما قمت فعلاً بعرض فلسفة هيغل عرضاً منظماً فى التسق للمعنى العام مع الحرص على تقديمها من زاوية جديدة هى زاوية التاريخ . فلذلك عرضت صلة وارتباط الفكر الهيجلى بموضوع الشمول فى الدين المسيحى وفى منظور هيغل عن التاريخ كتقديم أولى يكشف الصعوبات فى فكر فيلسوفنا من ناحية ويحدد مفهوم التاريخ كمصعب أساسى لهذه الفلسفة وكقوام أصيل مسيطر على كيانها . ثم أتبعته بعد ذلك العرض التقليدى نفسه : المنطق والطبيعة والروح .

وكانت هناك مشكلة أخرى عند عرض موضوعات كتابى السابق حاولت أن أقف منها منذ البداية موقفاً محدداً ينهى بقيمة التفسير الذى استحدثته فى النظر إلى هيغل . تلك المشكلة هى مشكلة الانتقال من المنطق إلى الطبيعة وإلى الروح بوصف هذين الأخيرين قسمين أو جزئين مختلفين اختلافاً جوهرياً

عن القسم الأول فى داخل فلسفة هيجل . ونحن هنا لا نتكلم عن الطبيعة وعن الروح كمان فى فلسفة هيجل ولكن كأقسام أو كفلسفات داخل إطار فلسفته العامة . فالكلام هنا يتعلق بفلسفة الطبيعة وبفلسفة الروح .

والمنطق كقسم أو كفرع فى فلسفة هيجل يعنى بالأفكار الخالصة أو بالمقولات . ويهدف علم المنطق إلى استنباط هذه الأفكار الخالصة بعضها من البعض الآخر . أما دور فلسفة الطبيعة أو فلسفة الروح عند هيجل فأمره غير مفهوم تماماً ولم يكن قط واضحاً بصورة نهائية . أو هذا هو على الأقل ما يفترضه أصحاب الشروح الفلسفية المدرسية فى الغالب ممن يذهبون فى تحليل الأفكار مذهب أصحاب الحركة الذهنية المتغلغلة فيما وراء السطور . ولهذا السبب كانت مشكلتهم الدائمة هى مشكلة الانتقال من المنطق إلى الطبيعة أو إلى الروح . أقصد إلى فلسفة الطبيعة أو إلى فلسفة الروح . وفى تقديرهم أنه لا شك فى أن العبور من المنطق إلى فلسفة الطبيعة وإلى فلسفة الروح أمر عسير لأنه عبور من إطار الأفكار الخالصة إلى إطار الأشياء المعينية .

وليس من شأن فلسفة الطبيعة أن تهتم أو تعبأ بالمجردات الخالصة مثل الوجود والعلة والجوهر وإنما من شأنها أن تهتم بالأشياء الموجودة بالفعل وبالمادة والذات والحيوان . وتعنى فلسفة الروح من جانبها أيضاً بالأشياء الفعلية الموجودة فى العالم وبعقول الناس الأحياء وبكل أحداثهم وأنظمتهم وبتنائج الفن والدين والفلسفة .

ويمثل الانتقال من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح انتقالاً من الأفكار إلى الأشياء فى النسق الفلسفى الهيجلى . وهى لحظة حرجية فى ذلك النسق . ولما كان هذا الانتقال أشبه ما يكون بالاستنباط المنطوقى وأقرب شئ من جملة أوجهه إلى عمليات الاستنباط داخل علم المنطق ذاته فقد قيل أحياناً

إننا نواجه في هذه الحالة وثبة مستحيلة من الأفكار إلى الأشياء . وقيل بهذا الصدد إنه لا يمكن استنباط شيء من الأفكار سوى بعض الأفكار الأخرى ولا يستخلص من الفكرة إلا فكرة . أما افتراض قدرة الإنسان على استنباط أشياء جامدة كالكراسي أو السيارات من نسق الأفكار المجردة فهو أشبه شيء بافتراض القدرة على خلق الأشياء من العدم على حد تعبير بعض المعلقين .

وفي إطار المنطق يمكن استخراج مقولة من مقولة أخرى واستنباط واحدة من المقولات من سواها . وهذا صحيح ومشروع مادام الفكر محصوراً في إطاره ومادام يحرص على استخراج الأفكار من أفكار أخرى . أما الزعم بإمكان استنباط موجودات من الأفكار المجردة فهو وهم غير معقول . وهذا هو ما يفترض في هيجل أنه فعله حينما انتقل من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة .

بيد أن الأمر مختلف تماماً عما يقال في هذا الصدد وعما يفترض من الصعوبات . ولا يتطلب الأمر وثبة أو قفزة من الأفكار إلى الأشياء بالمعنى المشار إليه . فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح لا تعنيان بالأشياء في جزئيتها التليظة ولا ينصرفان إلا إلى الاهتمام بالأفكار برغم ما يرد عادة إلى الذهن في مثل هذه الأحوال . وقد بدا هيجل هنا كما لو كان يستخلص الأشياء من الأفكار أو يستنبطها استنباطاً . ولكنه في الواقع لا يستنبط الطبيعة وإنما يستنبط فكرة الطبيعة . أو بعبارة أخرى لا يحاول هيجل بموقفه ذاك استنباط الطبيعة من الفكرة وإنما يهتم باستنباط فكرة الطبيعة وحسب .

ويمكن أن نلاحظ داخل فلسفة الطبيعة عند هيجل أنه يبدو كما لو كان يستنبط الحيوانات من النباتات ، بينما هو في الحقيقة يستنبط فكرة الحيوان

من فكرة النبات لا أكثر ولا أقل . وإذا كان يستنبط المجتمع للدنى من الأسرة والولادة من المجتمع الدنى في إطار فلسفة الروح فهو لا يستنبط سوى أفكار هذه الأنظمة . ولا ينبغي أن يفوتنا أبداً أن هيجل هنا وهناك يتعامل بالآفكار وحدها ولا يعنى بغيرها ولا يحرص إطلاقاً إلا على شيء واحد وهو استنباط فكرة من فكرة أخرى .

وينص هيجل صراحة في الفقرة رقم (٢٤٦) من الموسوعة على أن فلسفة الطبيعة مفهوم محيط مستوعب begreifend وموضوعها هو نفس العنصر العام الخاص بما يسمى بالفيزياء ولكن في وضعه لقائه fur sich أى من حيث هو مظهر حسي أو من حيث هو الجانب للدرك من الشيء أو بصفته مدركاً حسياً . أو بعبارة أخرى فلسفة الطبيعة في نظره تضع في اعتبارها العنصر العام في الفيزياء من حيث هو موضوع لمعرفتنا أو لإدراكنا وتدرسه من حيث ضرورته الباطنة الخالصة وفقاً للتمين الخاص بالفكرة (Begriff) la Notion . فالفكرة بهذا المعنى على حد قوله هي التمين المطلق^(١) . ولا بد من إظهار الموضوع وبيانه في الفلسفة من حيث هذا التمين الخاص بالفكرة فالعلم — على حد قول هيجل في نهاية المنطق — يخلص وقد احتوى على فكرته Begriff عن نفسه على نحو ما تكون الفكرة ذاتها Idee بالنسبة إلى الفكرة الخالصة Reine Idee وكان هيجل قد قال عن الفكرة البيجريف إنها العنصر الحر وان حركتها ليست عبوراً أو ظهوراً في شيء آخر ولكنها تطور ولا يتفق التحول إلا مع الفكرة لأن التغير وحده تطور . ومن الضروري أن نعد الطبيعة نسقا من الدرجات التي يتسلسل بعضها من بعض

(١) يلاحظ أننا نستخدم لفظ الفكرة استعمالين مختلفين ولا بد أن نلاحظ المعنى المقصود من سياقها في كل مرة لعدم ومة ألفاظ فلسفية عربية لهذه الاستعمالات المختلفة الدقيقة . الاستعمال الأول Idee والثاني Begriff

بالضرورة التي تنشئ أقرب حقيقة إلى الحقيقة التي تنشأ عنها . والفكرة الجدلية التي تمسك بزمام هذه الدرجات النفسية هي مبدؤها الباطن في نفس الوقت . (فقرة ٢٤٩ الموسوعة) .

ومن هنا سمي هيجل الأفكار التي استخلصها واستنبطها في فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح افكاراً بمعنى Begriff ويمجرى هنا استخدام للنطق الجدلي في أدق صورة . ويجري هيجل على سنة استنباط الفكرة من غيرها كأن يستنبط فكرة المجتمع المدني من فكرة الأسرة وفكرة الدولة من فكرة المجتمع للدنى . ومعنى ذلك أن هيجل ينزع نحو إثبات أن الفكرة بكل دالاتها في الفكرة الثانية المستنبطة تضم الفكرة في باطنها وتحتوي عليها بكل دالاتها كما وردت في الفكرة الأولى التي أجرى عليها الاستنباط . ويردد في كل مرة تأكيدات مستمرة بأن فلسفات الطبيعة والروح لا تستنبط إلا الكليات ولا تعتمد بحال إلى استنباط هذا «القطار» الجزئي أو حبات الدرة الجزئية . والكليات بدورها تصورات أو أفكار . ولهذا فمن الواضح أن استنباط هذا الثبات أو ذلك الحيوان أو الأسرة أو الدولة هو استنباط للتصورات الخاصة بهذا كله وحدها . أى أنه استنباط للأفكار ما دامت هذه الألفاظ لا تنطبق على هذه الأشياء التي تشير إليها فقط ولكن إلى كل الأصناف التي تدخل فيها هذه الأشياء . وها هنا في فلسفة الطبيعة وفي فلسفة الروح يكون الوضع كما هو في المنطق وينحصر اهتمامنا في التصورات ونقتصر على استنباط التصورات من غيرها^(١) .

وهنا يطراً على الذهن اعتراض جلي مؤداه أن هذه الفلسفة إذن فلسفة تجريدات . وهي بحكم بقائها الدائم في إطار التجريدات تعجز تماماً عن اللسان بالأشياء وتقتصر دون عالم الواقع ولا تنطبق على ما يحتويه العالم من الموجودات، فهي إذن نسق فارغ من الأفكار الهائجة في الهواء .

(1) Stace (W.T.) : Hegel p. 299

ولكن هذا الاعتراض لا يستمر طويلا . ولا نلث أن نذكر القارىء بأن هيجل استطاع أن يحقق اكتشافا مذهلا فى هذا الصدد . فقد ذهب إلى أن الشيء الواحد يدرك على أنه شيء وعلى أنه واحد فى آن معا . ولا شك أنه من المستحيل إدراك « الواحد » القائم بمعزل عن الشيء الواحد . ولا يقول هيجل هنا بوجود الوحدة بمعزل عما هى صفة لوحده . ذلك أن الانفصال هنا منطقى وحسب أى أنه انفصال فكرى خالص . ولا شك أن القولة لا تقوم بذاتها ولا يمكن أن تقوم بذاتها . فلا بد أن يكون الكم كمية حديد أو قطن أو زبالة أى شيء . ولا يمكن فصل كمية القطن من القطن فصلا حقيقيا فى الواقع : ولكن يمكن تجريد الكم من القطن والحديد والزبالة ومن السهل فصل فكرة القطن من فكرة الكمية لأنهما فكرتان مختلفتان .

وبناء على ذلك كله صار من الواضح أن اللقولات — برغم تجريدها — حقيقية ولا توجد بمعزل عن الأشياء الحقيقية . والواقع أن الخطوة التى خطاها هيجل هنا أدت إلى نتائج كبيرة . ذلك أن وجود اللقولات صار وجودا موضوعيا حقيقيا . واستطاعت اللقولات بهذا كله إلى أشياء موضوعية قائمة . بل وصارت حقيقتها تلك مستقلة عن أى عقول وعن أى ذهن جزئى . فاللقولات حقيقية ولكن لا وجود لها . وأى شيء موجود كالمفصلة مثلا ينتهى فى نهاية التحليل إلى عدد من الكليات . بل إن وجود أى شيء يخلص فى نهاية التحليل إلى عدد من الكليات . فلا يوجد فى المفصلة مثلا أى شيء عدا الصلابة والحجم واللون والأبعاد إلى آخره... وكل هذه العناصر التى تتكون منها المفصلة عبارة عن كليات . ومن الواضح إذن أن إنكار هذه الكليات إنكار لموضوعية المفصلة ذاتها . بل والكليات هى أصداق ما فى اليقين الحسى فى نظر هيجل على حد قوله فى ظاهريات الفكر . ومهما تكن الكليات خالية من الوجود المستقل

فهى برغم ذلك حقيقية^(١) .

وكان يمكن أن يقع تشابه ضخم بين كل من أفلاطون وهيجل فى هذا الصدد . فقد اعتمد هيجل فى موضوعية المقولات على نفس الأسباب التى دعت أفلاطون إلى تأكيد موضوعية الكليات بعامة . غير أن هيجل يؤمن بموضوعية الكليات كحقيقة لا كوجود قائم بذاته . ونوع الموضوعية الذى يرمى إلى الكليات هو موضوعية الحقيقة لا موضوعية الوجود .

ولكن علينا أن نلاحظ الفارق بين الموضوعية فى حالة كل من الكليات والمقولات وكليات المحسوس . فالكليات ذات وجود موضوعى بينما المقولات ذات وجود موضوعى مستقل وكنيات المحسوس ذات وجود موضوعى معتمد على سواء وغير قائم بذاته . وهذا هو ما يقترحه ستيس ويحدد معالنه على ضوء ما تخلل كتابات هيجل نفسها بدون أن يواجهها مواجهة مباشرة أو أن يتعمد ذكرها تلخيصاً وإجمالاً^(٢) .

فالمقولات هى الشروط المنطقية لكل تجربة ولكل وعى . وبالتالى فهى الشروط المنطقية لذلك الجانب من الوعى الذى يتألف من كليات المحسوس . وبرغم اعتراف هيجل الأكيد بأن العالم والتجربة أسبق من الكليات والمقولات وبرغم أن هذه الحقيقة جزء أساسى من المذهب الهيجلى بحكم تسليمه المطلق بأن الأشياء الجزئية تسبق الوعى بالكليات . . . فالنظام المنطقى يستلزم أولوية المقولات . ويترتب على هذا إمكان استنباط كليات المحسوس نفسها من المقولات كأن كليات المحسوس تترتب منطقياً أو تنشأ منطقياً عن تلك المقولات .

(1) Hegel: Phénoménologie de l'esprit-trad. Française Vol, p.84

(2) Stace : Hegel p. 71

ويؤكد استيس أن هذا هو ما كان هيجل يفعله في فلسفة الطبيعة وإن لم يقين هو شخصياً ذلك كله بوضوح تام في ذهنه . وكأنه كان مجرد اسياق طبيعي للفكر المذهبي الهيجلي في تفصيلاته وجزئياته بغير شعور مباشر بالحاجة إلى الإلحاح في بيان ذلك وتأكيده وإبرازه بصفة خاصة . وبنى استيس على هذا أن صدق هذا الرأي يؤدي إلى الاعتراف بثلاثة أنواع متباينة من الوجود .

فالقولات لها وجود مستقل وأولوية منطقية وهذه حقيقة . أما كليات المحسوس فلها وجود غير قائم بذاته . ولم تبلغ هذه الكليات درجة الوجود لأنها كليات لم تتحقق لما الفردية . وهذه هي ما يطلق عليه اسم الدوام أو البقاء . وفي النهاية هناك أشياء فردية وهذه وحدها تتمتع بالوجود^(١) .

وهذه الشروح التي يقدمها استيس صحيحة بغير شك ومتفقة اتفاقاً كاملاً مع كل الفروض التي يستلزمها السياق النسقي الخالص لفلسفة هيجل . غير أن المهم أصلاً في هذه المشكلة هو أن نكتشف كيف كان هيجل يعمل كلياته ويتعامل بها فتؤدي بدورها إلى استلزام الشيئية التي تتمثل فيها وترتبط بها هذه الكليات . وهذه الطريقة الجدلية الميجلية أصيلة ومرتبطة بجوهر فكره وفلسفته . فهو يعتمد على التعامل بالكليات المرتبطة بالكيان الشئى لكل الموجودات وبالوعى الذاتى لدى الأفراد والناس ويمجر من وراء هذا كله الكون كله بما فيه .

فهو يستخدم الأفكار في كل منحنى من المناحي . ولكنه قيد هذه الأفكار بالأشياء التي تجسمها وتعكسها وتوحى بها فكان استنباطه للأفكار من الأفكار بمثابة استنباط للأشياء ذاتها . وسواء في أبواب الطبيعة أو في أبواب

(1) Ibid.

الطبيعية أو في أبواب الروح يستخدم هيجل هذا الاكتشاف وينفذ إلى كل الموجودات عن هذا الطريق هذه الورقة البيضاء التي أسطر عليها هذه الكلمات ليست سوى عدد من الكلمات كالبياض والتريع والامتداد ولللس الخ... ولا يوجد في الصفحة التي أسجل عليها هذه الكلمات سوى بعض تلك الكلمات . والتسليم بوجود أى شيء عدا هذه الكلمات هو تسليم بوجود شيء غير معروف تماما خارج مجال الفكر ومده . واستنباط كل الكلمات اذن بمثابة استنباط الأشياء الموجودة وجودا فعليا في العالم . وأكد هيجل أن كل ما عدا الكلمات وهم وأن الكلمات التي تتكون منها الأشياء هي كل شيء وسواها مما يفترض وجوده وراءها هو زعم باطل عار من أى حقيقة .

فليس في النسق الهيجلي شيء آخر عدا استنباط الأفكار من الأفكار . وليس في نسق هيجل أى شيء يوحى باستنباط الأشياء من الأفكار . وكأنه يعنى أن استنباط الأفكار من الأفكار في حد ذاته كاف لاستحداث الأشياء من وراء الأفكار . وليس في الانتقال من أى فكرة إلى فكرة أخرى عبور ما بل ينطوى الانتقال من الأفكار إلى الأفكار على تطور وحسب . فالمنطق يهتم بالأفكار . وذلك أيضاً ما تفعله فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح . ومن الأمور للشروعة في فلسفة هيجل اعتبار الطبيعة استمرارا ومواصلة للمنطق برغم كونها متعارضين ومتقابلين كقسمين من أقسام هذه الفلسفة .

ولعل هذا كله يفسر موقفي في كتابي عن « هيجل » حين ابتعدت عن المدرسية في عرض الموضوعات وجعلت أقسام الفلاسفة الهيجلية ... علم المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح ... تتتابع كإرضية عامة للمنظور الهيجلي المتطور من قسم لآخر مع تفسيرنا الجديد ومع التويب غير المقترن بالقواصل الحاسمة بين فرع وآخر . فمضت أولا منطق هيجل ثم لم ألبث أن عرجت على فلسفة

الطبيعة في الفصل السابع أى بعد كتابة ثلاثة فصول عن المنطق . وبعد هذا تقدمنا نحو فلسفة الروح ابتداء من الفصل التاسع حتى آخر الكتاب . وهكذا وفيما أقسام الفلسفة المييجالية بدون افتعال وتجديد لتقسيم العلوم الفلسفية عنده .

ولكن المهم هنا أن نعيد تأكيد ما سبق أن قررناه من أنه لا يمكن استنباط الأشياء من الأفكار ولا يمكن أن تتولد الأشياء من الأفكار أو تكون الأفكار علة وجود الأشياء . لقد حذرنا من مثل هذا الضرب من ضروب التفسير ونكرر مالفقتنا إليه النظر من قبل من أن الأفكار نفسها تلتحم بالأشياء التحاما وتتجمع فتجسد بمجموعها الأشياء التي تنطوى عليها وتطويها . فإذا ساقط الأفكار إلى الأشياء فإنها تسوق إليها ضمناً ولا تقوم مقام العلة للمعلول .

وعلى أكثر تقدير يمكن القول بأن المنطق المييجلى ينطلق ابتداء من الهوية بين الفكر والشئ موضوع الفكر^(١) ولهذا لا ينبغي أن نفهم الانتقال من الفكر (المنطق) إلى الطبيعة أو أن ندرك تجسد الفكر (المنطق) في الطبيعة بمعنى أن الفكر المجرد يستطيع أن يوجد أو أن ينسب في وجود الأشياء بل ينبغي أن نفهمه على أنه تطور للفكر وموضوعه بالصورة التي تظهر كل ما يترتب على هذا التطور . ولا ينبغي النظر إلى الطبيعة بوصفها شيئاً مبتدعاً أو مستحدثاً عن طريق المنطق لأن الفكر هو نفسه موضوعه أى هو نفسه الأشياء الطبيعية التي تعرض له . والطبيعة موجودة وجوداً مضمرًا منذ البداية في كتاب هيجل عن موسوعة العلوم الفلسفية . وهو كتاب يحتل مكانة خاصة بين كتبه لأنه يصور آخر مراحل الفكرية وآخر تطورات نظراته وآرائه .

(1) Hyppolite (Jean): logique et Existence P. 3

ويعد هذا الكتاب من أكثر كتبه طموحا لأنه قرر فيه أن يجعل الفكر يسعى للتغادل مع شمول الواقع الحقيقي بحيث حرص فيه على إلحاق الطبيعة بالفكرة ووضعها بداخلها .

وجاء الحل النهائي من جانب التفاؤل التاريخي الذي حل عقدة الانحصار العقلاني في فلسفته . فكان هذا التفاؤل أساساً لما عرف باسم المعقولة الكلية للوجود التي تعالج كل شكل من أشكال الوجود كشكل من أشكال العقل . وتحقق الانتقال من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة ومن فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح على أساس انبثاق قوانين الطبيعة من البناء العقلي للوجود وتواصلها في قوانين العقل .

ولكن لماذا يأتي الحل إذن من جانب التاريخ ؟ سر ذلك بسيط وهو أن التاريخ يمثل الحقيقة في دور التكوين أي يمثل النضال من أجل التوافق مع قوى الإنسان المتطورة . وليس الصدق من جانبه صفة من صفات الفكر أو تقديراً يخلع على القضايا والأحكام فقط . بل هو بالفعل صفة تعزى إلى الحقيقة العمالية ذاتها . فالحدث أيضاً يعد صحيحاً إذا كان يوفى بالإمكانات الموضوعية .

والصدق هنا قرين الفكرة بمعنى البيجريف .

فالفكرة (البيجريف) لها استعمال مزدوج . فهي تستوعب الطبيعة أو جوهر للضمون وتمثل أصدق فكرة عنها . ولكنها تشير في نفس الوقت إلى التحقق الفعلي لتلك الطبيعة أو ذلك الجوهر في الوجود العيني .

ولا يعني هيجل أن ثمة علاقة صوفية هوية بين الفكر والحقيقة ولكنه يؤكد أن الفكرة الصحيحة تمثل الحقيقة إذا ارتفعت هذه الحقيقة في تطورها إلى

مرحلة الاتفاق والصدق . ولذلك يدعم هذه الفكرة بالجانب العملى عن طريق التاريخ ممثلا فى العقولية الكلية للوجود وهو الجانب المقابل للجانب الأسبق . وتستمد هذه العقولية الكلية للوجود مبادئ الفكر وصوره من مبادئ الحقيقة وصورها بحيث تكون قوانين المنطق مستخرجة من القوانين التى تحكم حركة الحقيقة نفسها . وعلى ذلك فكما تقدمت حركة الحقيقة استكمل العقل كيانه وقوانينه . أو بعبارة أخرى تختم الميغيلية فلسفتها بإعلان التاريخ بوصفه المتمم لحقيقة العقل . وهكذا يأتى التاريخ مكملا لحقيقة العقل ويحتل الدرجة الأعلى فى فلسفة هيغل .

الفصل الثالث

أصالة هيجل الفلسفية

ينظر للورخون عادة إلى المثالية الألمانية ممثلة في كل من كانط وفيشته وشيلنج وهيجل على أنها نظرية الثورة الفرنسية . ولا يعنى هذا سوى شيئين أولهما أن هؤلاء الفلاسفة رغم اشفاقهم من الإرهاب رحبوا بالثورة الفرنسية ودعوا إلى عهد جديد وتحمسوا لتنظيم الدولة والمجتمع على أساس عقل من أجل حماية حريات الفرد ومصالحه . وثانيهما أن هيجل يوضع عادة (وهذا بمحض إقراره هو نفسه) بجانب كل من فيشته وشيلنج في مصاف الكانطيين المتأخرين والمثاليين الألمان وأن فكره يتقدم في معظمه إبتداء من فيشته وشيلنج بوصفه ورثتهم ومواصل فكرهم .

ولهذا فاعله يكون ذا فائدة محققة أن نتقدم ابتداء من النقد الكانطى نفسه للتعرف على أقرب الأفكار التى سبقت ظهور النسق الهيجلى . لقد انتهى النقد الكانطى إلى ما يشبه النسبية المعرفية Relativisme في باب نظرية المعرفة . والنسبية المعرفية تؤكد أن الوجود لا يعرف إلا في أحواله ومظاهره ولا تعرف الأشياء نفسها بل تعرف العلاقات فيما بينها . وما دمنا لا نملك حدىاً ذهنياً فمعارفنا كلها لا يمكن الاعتماد عليها فيما يتعلق بالمطلق لأنها قاصرة على المعتقدات التى نتمسك بها .

وانتهى كانط أيضاً إلى قصر النقد الفلسفى على دراسة طاقات العقل البشرى وقدراته إزاء كل ما يطمح في معرفته . وبهذا الأسلوب النقدى اعتقد

أنه يمكنه أن يمد للميتافيزيقا الحقيقية كعلم . ولزم بذلك أن ينحى جانباً كل نزعة توكيدية تزعم لنفسها بلوغ الشيء في ذاته أو ما لا يحيط به حواسنا ومدركاتنا عن طريق التوسع والارتفاع بإجراءاتنا ووسائلنا العادية التي نستخدمها في الإحاطة بالظواهر وحدها . وبموجب كانط على الفلسفات التوكيدية الساذجة أنها خلطت بين مناهج وأساليب التعرف على الحقائق وأستخدمت مناهج وأساليب مجال الحس في المعرفة التي لا تلبثها هذه المناهج والأساليب ولم تنهياً للنفاد إليها وإدراكها . ولأول مرة صارت الميتافيزيقا مشكلة حقيقية بناء على هذا النقد الجديد . وأصبح الحرص على تأسيسها من جديد دافعاً ضرورياً ودوراً أصيلاً يتحدان من داخل العقل الإنساني نفسه .

ولهذا فقد عمد الكانطيون للتأخرون إلى تأسيس توكيدية جديدة أكثر أصالة من تلك النزعات التي رفضها كانط . فأنشأوا المذاهب الميتافيزيقية والأنساق الفلسفية الأكثر صلابة بحيث لا تكون عوداً إلى الوراء وبحيث تتخطى كل الصعوبات التي وضعتها فلسفة كانط . وتحرص هذه الأنساق الفلسفية على تجاوز الكانطية مع ادخالها ضمن كيائها التكامل والاحتفاظ بكل للكاسب ذات القيمة التي حققها وتحاشى الوقوع في أخطاء النزعة التوكيدية القديمة البالية المتآكلة التي أصابها التسوس .

.. ونذكر أنفسنا عابرين بالنقاط الأساسية التي ينبغي عليها مذهب كانط . فهو تميز داخل إطار الفكر بين .

١ — أولاً الحساسية التي تتلقى خلال اشكال الزمان والمكان الاحساسات الصادرة عن فعل الحقائق المستقلة على فكرنا . أما الشيء في ذاته أو النومين فلا يمكن أن يعرف في رأيه .

٢ — ثانياً الفهم الذى يركب مواد الحدس الحسى باستخدام المقولات
(مثل فكرة السببية) المقيدة بمبادئ الفهم الخالص (مثل مبدأ السببية) .

٣ — ثالثاً العقل وهو ملكة التركيب العالية التى تعتمد على مبادئ
الفهم وتقوم عادة ببناء الأفكار الترسندتالية . أى أنها تتخطى حدود
التجربة لى تبلغ المطلق (مثل الله السبب الأول أو علة الملل) .

ونلاحظ مبدئياً أن هيجل يحتفظ بالتمييز بين الفهم والعقل على هذا النحو
ولكن بمعنى مختلف جداً . فكمناط يرى أن الفهم إذا لزم عالم الظواهر استطاع
أن ينشئ علماً ذا قيمة إعتياداً على قدرته التركيبية . أما العقل فيفضل بالتأكيـد
فى كل الجهود التى يبذلها لإقامة الميتافيزيقا . أما عند هيجل فكل المعارف التى يحصل
عليها الفهم من نوع رخيص منقطع . وتلك هى المعارف التى تتجمع لدى العالم
الذى لم يحظ بنصيب كاف من الفلسفة أو لدى أصحاب الأساليب الميتافيزيقية
القديمة . أما العقل فعلى العكس من ذلك يوصلنا إلى أعلى المعرفة وأرفعها ويمكننا
من بلوغ المطلق . وبطبيعة الحال يتوقف هذا على المعنى الذى يعطيه هيجل
للعقل وعلى المعنى الذى يخص به المطلق .

فالمطلق عند هيجل نسق من المقولات أو الأفكار . وهو يرى المطلق
فكراً . والوجود نفسه ومقولاته الدنيا الخاصة به بالإضافة إلى مقولات المنطق
بعامة هى بمثابة تعريفات للمطلق . فالمقولات هى التعريفات الخاصة بالمطلق .
ولا فرق بين أن نقول المقولات هى المطلق أو أن نقول المقولات هى
تعريفات المطلق^(١) .

أما العقل فهو القدرة على التفكير المجرد وعلى التحرك الحريين الأفكار

(1) Stace : Hegel P. 76

(٣٢ — هيجل)

مع استبعاد الصور الحسية وعدم النظر إليها بوصفها أفكاراً مجردة . وإذا كان الفكر يقوم في إطار الفهم بمزول أوجه الأشياء المختلفة ويضع لنفسه مبدأ النظر إما إلى هذا أو إلى ذاك أو إلى ما هو قائم ، فإنه يقوم في إطار العقل ببلوغ الأشياء في شمولها أي من وجهة نظر أرفع تطل على كل الاختلافات التي يتوقف عندها الفهم . فالعقل يلم بما هو حقيقي ويحيط به مع إدراكه بوصفه هذا الشيء وذاك دفعة واحدة . ويضرب هيكل مثلاً لذلك بالشيء الذي يتحرك لأنه لا يكون في وقت هنا وفي وقت آخر هناك ولكن لسبب واحد وهو أنه يكون هنا ولا هنا في نفس اللحظة بعينها أو لأنه يكون في آن واحد في نفس المكانين ^(١) .

ولا ينبغي أن يخيفنا هنا قياس علمية الشيء أو عدم علميته وفقاً للتقديرات الوضعية أو التجريبية التي تستلزم وقوع الشيء داخل حدود التجربة . فالعقول دائماً في مثل هذه المسائل على طبيعة المضمون نفسه وما توحى من العلمية أو عدم العلمية مادام تأمل ذلك المضمون هو الذي يفرض ويخلق تعيينه الخاص به هو نفسه ^(٢) .

فالفهم يحدد التعينات ويثبتها . ولكن العقل سلبي وجدلي لأنه يفصل التعينات ويلغيها من الفهم . وهو إيجابي لأنه يخلق العام ويدرك الجزئي بداخله وكما أن الفهم يدرك منفصلاً عن العقل بعامه ، يدرك العقل الجدلي عادة منفصلاً عن العقل الوضعي . غير أن العقل فكرو وفقاً للصدق الخاص به ، والفكر أرفع وأسمى من العقل والفهم على السواء . إنه مزيج من الاثنين معاً . فهو السلب أي أنه هو ما ينشئ الكيف الخاص بكل من العقل الجدلي والفهم . وعندما يقوم الفكر بنفي الشيء البسيط يعتمد في نفس الوقت إلى وضع ما يميزه من الفهم .

(1) Serreau (Roné) : Hegel et l'Hegelianisme p15 .

(2) Hegel : Science de la logique P.8 (Trad. française)

وبمجرد حذف هذا الاختلاف المميز له يصبح جدليا . ولا يكتفى بالدور السلبي الخاص بهذه النتيجة ويثبت كيانه أيضا بطريقة إيجابية باعادة تكوين الشيء البسيط — الذى بدأ بنفيه — بصورة أعم كشيء عيني في ذاته . ولا يبقى الجزئى المعطى ثانويا هنا لأن الجزئى نفسه هو الذى عثر بذلك سلفا على تعيينه خلال تلك الحركة الروحية المجملة هنا وتمثل هذه الحركة التطور الباطن الخاص بالتصور . وهى التى تنشئ منهج المعرفة المطلقة والروح الباطن المضمون نفسه .

وهذا نفسه فى نظر هيجل هو الطريق إلى جعل الفلسفة علما موضوعيا^(١) وهكذا نرى أن العقل أصيل وذو دور رئيسى فى فلسفة هيجل . والتفكير الفلسفى لا يفترض أى شيء وراءه . والعقل هو ما يشغل التاريخ أو هو ما يعنى به التاريخ . العقل هو الموضوع الأوحد للتاريخ . والتاريخ هو المجال الأوحد الذى تجرى فيه تطورات العقل وخطواته نحو التحقق العيني . فالتاريخ كما قلنا من قبل متمم للعقل وحقائقه .

والفهم يفصل ويخلق التعارض فى كل الشيء . والعقل يوحد بين ما يفصله الفهم ويضع فيه التعارض فى شمول عيني . فن شأن العقل أن يحل الأضداد فى تركيبية أعلى . ومن شأنه أن يرد الاختلافات إلى الهوية . وليست هذه الهوية شيئا مجردا بحال من الأحوال . بل هى الهوية العينية التى تحتوى على التوارق الداخلية وتضمها وضعا وتنمىها فى ذاتها . وتلك هى ماهية الجدل على نحو ما فهمه هيجل وصوره . فموضوع الفكر الذى نواجهه يوجد هنا بوصفه أحد الأوجه الأكثر مباشرة أولا وقبل كل شيء ثم يظهر بحركة قلب مفاجئة على نحو آخر وبوجه آخر ضد الوجه الأول وفى النهاية يدرك موضوع الفكر كهوية عينية لكل هذه الأوجه المتقابلة . ويقدم كل شيء على ذلك النحو فى

(1) Ibid. p. 9

ولهذا السبب نفسه أسمينا كتاب هيجل ظاهرية الفكر

الأشياء وفي الفكر عن طريق التناقضات التي تحمل نفسها في كل مرة في مركبات الموضوع وتقيضه حيث تنبثق تناقضات جديدة .

هذه الحركة الجدلية حركة نمو تعبر بالسكاثن من حالة فقر وتجريد نسبي إلى حالة أكثر غنى وأكثر عينية .

وهكذا يعمل العقل باستمرار على النهوض بالإنسان وعلى تحويله إلى كيان معني كامل . وتظهر حياة العقل في صورة صراع إنساني متصل من أجل استيعاب كل ما هو موجود ومن أجل الإحاطة به وإحاطته إلى شيء يتفق مع الصدق . ويحدث هذا الاستيفاء والتحقق الأسمى كعملية في العالم الزماني المكاني ويمثل في آخر الأمر تاريخ البشرية بأكملها . والروح لا تعني سوى شيء واحد هو العقل منظوراً إليه كتاريخ . فالروح تشير إلى العالم التاريخي في علاقته بالتقدم العقلي للإنسانية . وليس التاريخ هنا مجموع الأحداث والوقائع التي تجري على الأرض ولكنه النضال اللانهائي لهيئة العالم للتوافق والتكيف مع كل الامكانيات والقدرات الإنسانية النامية . ولهذا كان التاريخ هو المنصر الرئيسي في الفكر الميجيلي لأن « التاريخ إذا فهم وأحيط به إحاطة صحيحة حطم كل الميكل للتالي أو الإطار للتالي للفروض على هذه الفلسفة »^(١) . وهذا في الواقع هو جوهر هذه التالية الميجيلية لأنها مثالية موضوعية أو فلسفة حريصة على الارتباط بالواقع الحقيقي . ولا شيء يرد للميجيلية حقيقتها سوى التاريخ لأنه هو نفسه صورة الحركة الشمولية التي يقوم بها الوعي الذاتي لدى الأفراد والجماعات من أجل تحقيق التقدم .

وسبق أن شرحنا في الفصل السابق كيف يكون التاريخ صورة لمبادئ

(1) Marcuse (Herbert) : Reason and Revolution. p. 16

الحقيقة التي تنمكس في شكل مبادئ الفكر وصور خاصة به وفقا لنظرية للعقلية الكلية الوجود . وهذه النظرية على عكس ما يتصوره الكثيرون هي الأساس الذي يهلم كل مثالية هيكلية ويحيلها إلى موضوعية ويحدد طابعها الأولي والنهائي ويكشف عن جوهرها ومكون حقيقتها .

المهم إذن حسب نقطة البداية في هذا الموضوع أن الفهم يفصل بين الأشياء ويخلق بينها التعارض في حين يوحد العقل بينها في شمول عيني . فالعقل يحل التعارض في تركيبة أعلى ويفض التناقضات في صورة مركب موضوع وتقيضه ويخلق الهوية في الاختلافات أو يرد الاختلافات إلى الهوية وليست هذه الهوية مجردة وليست خالية من اللصون ولكنها هوية عينية تحتوي على اختلافاتها ومفارقاتها الداخلية التي تضمها وتنميتها في ذاتها . وهذا هو جوهر الجدول على نحو ما فهمه هيكل .

وفي الجدول تولد كل فكرة نفيها الخاص بها الذي يدفع بها إلى التحول إلى فكرة جديدة تنفي نفسها بنفسها بدورها . فليست الفكرتان — الأولى والثانية — سوى لحظتين أو وجهين من أوجه الفكرة الثالثة التي تحتوي على الفكرتين الأوليين وتعتمد إلى رفقهما نحو وحدة عليا .

وهكذا يتحقق التقدم الجدلي للقام على عجلة يطلق عليها هيكل اسم النفي . فالنفي هو تقيض الموضوع الذي ينبع منه التناقض . ويحذف هذا التناقض بواسطة نفي النفي عندما يتم امتصاصه في شمول أعلى .

ويعبر عن هذه الحركة الجدلية عادة بقولنا : للوضع وتقيض للوضع ومركب للوضع وتقيضه .

والواقع أن هذه الألفاظ الثلاثية استخدمها هيكل نفسه نادرا جدا وإن كانت قد وردت كثيرا لدى كانط ولدى فيشته . أما هيكل فيشير إلى هذا الثلاثي بأفعال ألمانية ذات تعبير قوى عن هذه الحقيقة مثل القلب umschlagen

والرفع *aufheben* وهو يدل على الحذف والحفظ والاعلاء أو الرفع في آن معا .
 ونشأ عن كل هذه الأساليب الذهنية للستحدث في التفكير تعدد وجهة
 النظر في هيكل واختلاف الرأي عنه في كل ناحية من النواحي . فالكثيرون
 يرون في فلسفته كما فعل فيسكتور كوزان « كتلة كثيفة مضغوطة من
 التجريدات » . ولكن الواقع بخلاف ذلك لأن فلسفته تعد فلسفة عينية بكل
 معاني الكلمة . وعينية هنا لا تشير إلى المعنى العادي الذي يتعلق بالمعنى
 المباشر للمعرفة الحسية وإنما تشير إلى المعنى الأصيل الاشتقاقي للكلمة وهو
 ما يزيد ويزداد مع نمو مجموع الأجزاء كالنبات النامي . والمعنى عند هيكل هو
 الشمول المبني على الجدل ابتداء من أوجهه ولحظاته . غير أنه من الضروري
 أن تكون هذه اللحظات مجردة أولاً أي متقطعة ومستمدة من المعطيات المباشرة
 للهوثة حيث يقوم الفهم بدوره الأولى .

والواقع أن فلسفة هيكل تشق طريقاً من الواقع العيني ولكنها تبدأ بالموقف
 المثالي الأصيل الذي ينفى على هذه العينية ويحمل من العسير إدراك جوهر
 الهيكلية ويعمى عن كل جوانبها الحقيقية ذات الوزن والتأثير على اتجاهاتها .
 والخطأ في متابعة الفكر الهيكلية تؤدي إلى عدم إدراك كنه هذه الفلسفة وبيقينا
 في متاهات لا حصر لها .

فهو يبدأ فعلاً بسؤال شغل الفيلسوف كانط من قبله . ذلك السؤال هو :
 ما هو التوافق بين العقل والعالم الخارجى ؟ وكيف يفهم الشخص من عداه ؟ .
 وأحس هيكل كما أحس كانط من قبل بأنه من الضروري أن تقوم وحدة
 عميقة بين المعارف وموضوع المعرفة وأن المعرفة ذاتها مستحيلة بغير هذه الوحدة .
 ورأى هيكل أن هذه الوحدة هي وحدة الأضداد ، ويمكن سر قوة فلسفة
 هيكل ومنهج في الإلحاح المستمر على أن مثل هذه الأضداد يجب أن يتحد في
 كل خطوة خلال التقدم الإنسانى .

وتأتى الجدة هنا فى الفكر الميجلى من ثلاثة جوانب أولها أن لفظة الوحدة ومضايقاتها : « الموية » و « الشمول » تأخذ معنى مستعدنا ذا أهمية معينة فى فلسفة هيجل وهو أنها تقيم الطابع الجوهرى الخاص بمفهومات المطلق . وتلك المفهومات هى التى ميزت الفلاسفة الكانطيين المتأخرين تمييزاً أصيلاً من كانط وجعلتهم فى موضع متعارض مع فلسفته .

وثانى هذه الجوانب هو تطبيق الجدل نفسه على الحقائق العينية فى الحياة ، فلا ينطبق الجدل على أفكارنا فقط من أجل تيسير درجة أرفع من الفهم وإنما يمتد إلى الحياة نفسها . فكل عملية من عمليات الحياة تستدعى نقيضها وتتقدم الحياة عن طريق أهم خطواتها بواسطة التركيب بين هذين الاثنين لتحقيق صورة أرفع منهما معاً . فالحياة ليست مجرد الوجود كما أن الموت ليس مجرد اللاوجود أو العدم . فالخطوة الأساسية فى التقدم هى التركيبية من الاثنين أى الصيرورة ؛

ويسمى هيجل هنا مثلاً متمماً متعلقاً بصور النباتات . وهو مثل يوضح موقف هيجل الذى ثبت لأول مرة بصورته هذه فى تاريخ الفكر لأنه نظر إلى التقدم سواء فى تاريخ الإنسان أو فى تطور الحياة كتتابع متصل لخطوات ثورية أو للحظات من الانبثاق والطفرة والتحول . ويقول هيجل فى هذا المثل أن البرعم يخفى عند تفتح الزهرة وكأن الزهرة قضت على البرعم وأزالته . وكذلك إذا جاءت الثمرة قضت على الزهرة كصورة لوجود النبات لأن الثمرة تظهر بمظهر الطبيعة الحقيقية للنبات فى موضع الزهرة . وليست هذه المراحل مختلفة بعضها عن البعض الآخر وحسب ومتميزة عنها ، بل يقوم كل منها بعزل غيره وإسقاطه كأنها كلها لا يتفق بعضها مع بعض . ولكن النشاط الحيوى الذى لا ينتهى فى طبيعتها الكامنة فيها كلها يجعلها فى نفس الوقت بمثابة أوجه الوحدة العضوية ولحظاتها حيث لا يناقض كل منها الآخر وحسب بل

يكون كل منها بالضرورة كالأخر، وتمتد هذه الضرورة المتعادلة لكل المحطات من أولها حياة الكل للوحد .

أما الجانب الثالث اللهم المستحدث في فلسفة هيغل فهو التفكير العقلاني . ويضع هيغل هذه العقلانية في أكبر صورة من صور التطرف والأصالة مما وهي فلسفة المعقولة الكلية للوجود (Panlogismus) . ومن شأن هذا المذهب أن يجعل من العقل جوهر الوجود . وقد ابتدع هذه اللفظة مؤرخ الفيلسفة الألماني للشهور يوهانس ادوارد اردمان (١٨٠٥ — ١٨٩٢) في كتابه عن « تاريخ الفلسفة الجديدة »^(١) الذي صدر في ثلاثة أجزاء بين سنتي ١٨٣٤ (أي بعد وفاة هيغل بثلاث سنوات) و ١٨٥٣ . وقد اشتهر اردمان بإعطاء أسماء المذاهب الفلسفية بحيث تحدد أبرز خصائصها وتفصح عن طابعها الأصلي وهو الذي أوجد لفظه النفسانية وأطلقها على المذاهب التي تقم علم النفس في تفسير أولياتها ومبادئها . وقد أطلق اسم العقلانية الكلية للوجود أو « البانلو جيزموس » على هذه النقطة الجوهرية في مذهب هيغل الخاصة بالنظر إلى كل ما هو حقيقي بوصفه ذهنياً بشكل كامل ويمكن إقامته عن طريق العقل وفقاً لقوانينه . وبطبيعة الحال لم يقل هيغل نفسه هذا الاسم ولكنه تعريف مذهبي لحقيقة موقفه الفلسفي العقلاني . ومن المعروف أن بيرتيول R Berthelot قد اعترض على هذه التسمية^(٢) واعترض هايرينج Th. Haering في كتابه عن « هيغل : ما أراده وما أنجزه » (سنة ١٩٢٩) على فكرة المعقولة الكلية للوجود وقال أن منشأها عبارة هيغل المشهورة *was vernünftig ist das wirklich ist, und was wirklich ist, das ist vernünftig* التي بنوا

(١) الجزء الثالث — القسم الثاني — ص ٨٠٣ حيث يقول ان أنسب اسم لغمبه هو العقلانية الكلية للوجود .

(1) Berthelot (R.) : Evolutionnisme et Platonisme p. 170

عليها اتهامهم لهيجل بهذه المقولية الكلية للوجود . والواقع أن الذين أيدوا هذا المذهب عند هيجل نسوا أنه أخذ نفس هذه الغلطة على بارديلي Bardili . وكانت هذه العبارة ذاتها سبباً في الهجوم على هيجل . ورد هيجل على هذا الهجوم الذى تسببت فيه هذه العبارة مدافعاً عن نفسه . وفى رأى هايرينج أن « حقيقى » تعنى هنا « فعلاً ومتيناً وثابتاً » . أما للمقول فهو القانون الحيوى العميق الذى تتأكد به كل حقيقة . ولا يبقى ما هو غير حقيقى وإنما يخفى ويزول . ويكون معنى العبارة على أساس هذا التفسير ليس كما يقال : ما هو معقول حقيقى وما هو حقيقى معقول . بل يكون معناها : المعقول ذو فاعلية وذو الفاعلية معقول .

أما فوننت Wundt فقد رأى فى مذهب « البانلو جيزموس » أو المقولية الكلية للوجود تقدماً محققاً بالنسبة إلى كل الفلاسفات العقلانية السابقة . فالمقولية الكلية للوجود لا تكتفى بالفكرة التى تحمل نفسها بنفسها فستلزم بنفسها موضوعها وأساسها الجوهرى وتعمد إلى البحث عن فكرة تحرك نفسها بنفسها أى تصدر عنها كل الأفكار الأخرى بحكم ضرورة النمو الجدلى الكامنة فيها . وتعين هذه الحركة الذاتية للفكرة على تخطى كل ما فى المطلق من علو ، وهو العلو الذى سيطر على كل الأشكال العقلانية السابقة . وليس عالم المظاهر عندهيجل سوى تطور للوجود نفسه بكل الملاءمات الخاص بمضمونه العيى . وهكذا تؤدى المقولية الكلية للوجود ذات البداية المنهجية الميتافيزيقية إلى مذهب تجريبي يحكم مضمونها الفعلى .

وأعان الجدل الهيجلى هنا على تحطيم هذا التمييز بين العارف وموضوع المعرفة . فأنكر هيجل الوجود فى ذاته أو التوطينا الكانطية . وأصبح « لاهقية إلا ما نعرفه » . ونوجد نحن أنفسنا بفضل ما نعرفه عن العالم الخارجى كما أن العالم الخارجى موجود فقط بحكم معرفتنا له . فالحقيقى معقول والمقول حقيقى .

وتوجد الأشياء فقط بحكم معرفة العقل لما تماماً كما أن العقل لا يوجد إلا بالتفكير .

وأدت المعقولة الكلية للوجود إلى اسباغ طابع خاص على كل التصورات الأساسية في فلسفته . فهي لا تعنى إطلاقاً مجرد التصورات على نحو ما هو الحال في المنطق الصوري وإنما تعنى كذلك كل الأشكال والأحوال الخاصة بالوجود الذى يستوعبه ويحيط به الفكر . ولذلك تمثل الفكرة الصحيحة الحقيقية ذاتها إذا بلغت هذه الحقيقة في تطورها مرحلة التوافق مع الصدق . ولهذا فالحقيقة الصادقة أيضاً بمثابة فكرة صحيحة . وتستمد المعقولة الكلية للوجود كل مبادئ الفكر وأشكاله وصوره من مبادئ الحقيقة ذاتها وأشكالها وصورها . ولا يبدو الشكل اللغوى « للحكم » أن يكون تعبيراً عن حدث جارٍ في الحقيقة .

ويضرب هيجل هنا مثله المشهور عن الحكم : « هذا الرجل عبد » فهو يرى أن هذا الحكم يعنى أن الرجل (وهو هنا موضوع الحكم) قد استعبد أو صار عبداً (وهو هنا المحمول في الحكم) ، ولكن رغم أنه « عبد » فهو لا يزال إنساناً جوهر وجوده الحرية التى تنافض الوصف المحمول عليه . وبذلك فإن الحكم لا يطلق المحمول على موضوع مستقر ثابت وإنما يشير إلى عملية فعلية خاصة بالموضوع تستحيل إلى غير ما هى عليه أو ما هو منصوب عليه . ولذلك فالو موضوع هو العملية التى يصير بها محمولا والتى يتناقض بها معه . ومن هنا تظهر الحقيقة بصورتها الديناميكية الخالية من المجردات البهتة وتتحلل عملية الصيرورة في الموضوع إلى العديد من العلاقات المتعارضة . وتمثل الإشارة إلى الواقعة في انتقال التصورات المنطقية عند هيجل من شكل لآخر ، ذلك أن حركة التصورات المنطقية في انتقالها من شكل لآخر هى صدى لواقعة في الحقيقة

هى واقعة الصيرورة ، ويستحيل تعيين أى شكل جزئى لإلا عن طريق الشمول الذى يضم العلاقات المتعارضة التى يوجد فيها ذلك الشكل .

ويؤكد هيجل هذا المعنى مشيراً إلى أن الوعي الذاتى *La conscience de soi* يتلقى مضمونه من الشيء موضوع الرغبة فيشكل بشكله ويحتوى على وجوده . فإذا تعلقت الرغبة بشيء من الأشياء حمل الوعي الذاتى طابع الوجود الطبيعى واصطبغ بالصبغة الشئئية . ولكن هذا معارض للوعي الذاتى الذى يمثل النفى بالنسبة إلى الوجود الشئى . ولكى يحافظ الوعي الذاتى على كيانه كان عليه أن يأخذ وضعه كعملية إعدام . وينبغى لذلك أن يؤكد وجوده كغبة فى الرغبة أو كفراغ يتطلع إلى ذاته أو كفراغ يرغب ذاته .

والأنا لا تظهر لنفسها أمام نفسها إلا بمقدار ما يحدها الغير . ولذلك تفرض هذه المشكلة نفسها على كل وعى ذاتى على حدة لكى يخرج من عزله ولكى يعرف نفسه للغير . ويؤدى هذا إلى الصراع بين الإثنين .

الأنا لا تظهر لنفسها إلا بمقدار ما يتحدد وجودها عن طريق الغير . وبالمثل لا يدرك الغير ذاته فى الأنا الخاصة به إلا بمقدار ما يستبعدنى أنا نفسى فى الأنا الخاصة بى . ولا يوجد منذ البداية كثرة فيما يتعلق بالذوات التى يعزها العدم . ولكن يوجد تعدد حقيقى أى يتعرف كل ما هو « وعى ذاتى » (هيجل يطلق على كل إنسان أسم « الوعي الذاتى ») وبالتالى فالناس هم « أواع ذاتية » (أو تتعرف « الأواع الذاتية » المنفصلة على نفسها بوصفها متداخلة فيما بين بعضها البعض بفضل رابطة النفى الباطن الذى يؤسس العلاقات بينها ويوجد روابط بينها . وتفرض مشكلة تجاوز الانعزال نفسها على كل « وعى ذاتى » كما تفرض مشكلة تعريف كل واحد منهم بالآخر نفسها أيضاً على كل منها . ويؤدى هذا إلى خلق نوع من الصراع المميت

بين كل من الوعيين الذاتيين المنفصلين المتقابلين . فن ناحية تسمى الأنا لفرض نفسها على الآخر كوضوع لرغبته بالنسبة إليها . ومن ناحية أخرى سيسعى الآخر نفسه أيضاً بحكم كونه إنساناً إلى فرض نفسه على أول « أنا » كوضوع لرغبته ، وتقف الرغبتان الريدتان لدى كل من القوتين إحداهما في صدام ضد الأخرى . ولا يزول هذا الصدام إلا باختفاء أحد الخصمين الحاضرين . ولكن موت أحد الخصمين يهدم الوعي الذاتى . فبمجرد انعدام أحد الطرفين يصير الآخر معزولاً ويوجد نفسه وحيداً لعدم وجود الآخر الذى يتعرف عليه ولأن اليقين الذى يجعله يواصل وجوده كإنسان يصبح ذاتياً محضاً .

ولا سبيل إذن أمام عدم وجود إمكانية غياب أحد الطرفين إلا أن يعترف الآخر فعلاً « بالأنا » بوصفها قيمته . وذلك هو وضع العلاقة بين السيد والعبد التى أشرنا إليها كذلك . والسيد هو الذى نجح من بين الاثنين على فرض قيمته على الآخر . وبالتالي هو الذى نجح فى فرض الاعتراف به كوعى ذاتى . ولكن العبد هو الذى يرتفع إلى مستوى الوجود الإنسانى الحقيقى . فقد استشعر العبد فى الصراع الذى انهزم فيه الخوف من الموت . ودفعه هذا التلق المبيت إلى إثبات أن عالم الأشياء الذى لم يشأ أن يرتفع فوق مستواه لا يتصف بالثبات والتوافق المطلق الذى كان يعتقد من قبل . ويكشف له إمكان الموت عن إمكانية اختفاء العالم الطبيعى من حوله . وهكذا يتعرض شمول المعطى للنفى الأساسى متغلباً عن تضامنه مع العبد . ولكن من هذا الثقب الصغير الذى ينفث على أثر هذا الرفض يتيسر النفاذ والتصعيد نحو الوجود الإنسانى .

هنا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يؤدى العمل الذى يقوم به العبد إلى إيجاد هذه العملية التى تحقق التحرير . فالعمل هو الذى يسمح للإنسان بموضعة الوعي الذى يملكه عن نفسه فى صورة نقي . ويحطم العبد عن طريق العمل

الصورة الطبيعية للأشياء لكي يفرض عليها صورة جديدة نابعة من محض إرادته واختياره هو بنفسه . وعندما يحقق ذلك يحول العالم الطبيعي الخالص إلى عالم إنسانى وضع الإنسان عليه بصمات يده وخلف عليه علاماته . وعندما يشرع العبد في صياغة وتشكيل الشيء المادى يقوم فعلا في تحديد شكله هو نفسه شخصيا . وهكذا يتأمل ذاته في العمل الذى يقوم به ويحققه . ومن هنا يصبح المحرك الحقيقى للتاريخ وللتقدم التاريخى هو العبد نفسه .

ونشير هنا عابرين إلى أن كارل ماركس أشاد بأهمية ومكانة هيجل هنا إشادة بالغة . واستعاد سارتر الميغيلية وأعاد تضمينها فلسفته في نقد العقل الجدلى وجعل خبرة العامل في أداء صناعته وتحكمه في الآلة تحرره الحقيقى الذى يستطيع أن يتحكم عن طريقه في سير الحياة نفسه والتقدم من ورائها .

ونلس من تفكير هيجل فيما تقدم أنه كان يضع التاريخ ك موضوع وك معنى أصيل والله في نظره هو الوجود اللانهاى وهو المطلق وهو الحقيقة الكاملة . الله هو كل ما كان وهو ما يفرض ذاته — التى تضم الطبيعة الموزعة المنتشرة في المكان والمدينة — في الزمان التاريخى . وإذا كانت الطبيعة في امتدادها المكاني هي الله فالتاريخ في تطوره الزمنى هو الله . وليس وراء الطبيعة والتاريخ شيء . والطبيعة تعجز جذريا عن تحقيق الفكرة بينما التاريخ هو ما يصبح الله به الله . بل كان انشغاله بالتاريخ أكثر ما ظهر في فلسفته علم الاكتشاف وهو أعظم محول وأعظم باعث على التفسير . والتاريخ هو التبرير الخاص بكل حدث في الوجود . بل هو التحقق الفيزيائى لروح وعقل كل إنسان . والإنسان هو تاريخ نفسه . وفهم التاريخ هو ما يعيننا على فهم الإنسان . واعتاد هيجل أن يردد بهذا الصدد عبارة شيلر المشهورة أن التاريخ هو محكمة

العالم ، Die Weltgeschichte ist das Weltgericht

وهكذا يظهر بوضوح أن هيجل نصب من وراء هذه العقولية السكلية للوجود إطاراً مثالياً يشتمل على مضمون عملي وموضوعي . وليست المثالية هي فلسفة هيجل شيئاً ، وجوداً خارج الحقيقة أو إلى جوارها ، بل لا تعدو فكرة المثالية أن تكون صدق الحقيقة نفسها بنفسها كـثالية وهي بسبيل وضع كيائها من حيث هي في ذاتها .

ولكن الواقع أن تفسير فلسفة هيجل هنا لا يتضح وضوحاً كافياً إلا بالاطلاع على فلسفته في القانون . ولا بد من التعرف على الموقف النهائي جلياً لدى هيجل على ضوء ذلك الجانب القانوني ^(١) .

(١) الديلى : هيجل (المارغ) ص ١٩٠ - ١٩١

الفصل الرابع

هيجل الحقيقي

لا يستطيع المرء خلال عرض فلسفة هيجل أن يعتمد كثيراً عن شخصه ،
قد ارتبطت هذه الفلسفة بشخصه وبمصره على نحو لم يسبق له مثيل في تاريخ
الفكر الإنساني .

وكما تقدم القارئ في الإلمام بأطراف هذه الفلسفة أحس بحاجة ماسة إلى
الخطاب المباشر مع هيجل وشعر بأن الأفكار تتضح وتتألق أكثر فأكثر
كلما اقترنت بالأحداث التي عاشها هيجل وبالعلاقات والصدقات التي ارتبط بها
وبالأنوار الفكرية التي تنقل بينها وعبر من أولاهها إلى آخرها . ولا شك
أن الإحساس بتناول أفكاره بالقرب من شخصه وعلى مقربة من واقع
حياته وتسلسل أحداثها يجعل هذه الأفكار أوقع في النفس وأكثر جلاء
وحيوية ونضارة ، ولا نكاد نتوغل في فهم هذه الفلسفة حتى نعرف أنها الصق
ما تكون بوجودان هيجل وعقله وثقافته ومعرفته وبأمور معاشه العادي .

ولا شك في أن فلسفة هيجل تطورت بتطور حياته ولا شك أيضاً في أنها
اجتازت فترات ومراحل متباينة ولكننا لا نريد أن نعلق أهمية كبيرة على ملامح
فلسفته في شبابه الأول . نحن نسلم بأن هيجل الشاب استطاع أن يثبت وجوده
في فترات متأخرة من حياة هيجل الفيلسوف . وبرغم ما نعتقد من أهمية
أفكار الشاب ومن أنها تعين معاونة جادة في تفسير أفكار هيجل مؤلف
« ظاهرة الفكر » فنحن لا نريد أن نسلم بهيجل الشاب كأنه حقيقة منفصلة
عن الفكر الميجلي في تطوره وتسلسله ونموه . ولا نقبل اللبالة في تفسير

جزئيات فلسفة هيغل الشاب وأوضاعه وأساليبه الروحية أو في استخراج الأسرار من مكنون تفكيره وتحديد معالنه وفقاً لمبالات التصور وزيادة التأكيد والإلحاح على بعض الثنايا والجوانب العابرة ، ولكننا نعلم طرفاً من التطور الفلسفي عندهيغل بحيث نتابع آراءه شاباً في الأفكار التي عرضها كتاب ظاهرة الفكر . ولا نوافق على النظرة التي تضع « هيغل شاباً » كحقيقة مستقلة قائمة بذاتها .

والنظر في فلسفة هيغل وآرائه على ضوء حياته المعيشية والربط الدقيق بين هذه الفلسفة وحياته من شأنها أن تكشف لنا جانباً هاماً من جوانب الغموض والقلق والتناقض في هذه الفلسفة .

لقد شاء هيغل بصراحة وبوضوح أن يبدأ فلسفته من عقلية العصر الذي عاش فيه . وهذه نقطة جوهرية وأساسية عنده . ولا يؤدي الاغضاء والانصراف عن هذه الواقعة الهامة الا إلى الزيف وعدم الفطنة إلى جوهر الفكر الميجلي . وهذا هو ما نحصر على إثباته وتوكيده هنا تدعياً لقاط الالتقاء الحقيقية بفلسفة هيغل وتمهيداً لاتباع أقوم الأساليب في إدراك كنه هذه الفلسفة وللوقوف على أدق شعيراتها وأخص جزئياتها .

والحقيقتان الأوليتان اللتان بنى عليهما هيغل فكره من مبدأ اشتغاله بالفلسفة هما :

أولاً : أن كل فلسفة يجب أن تبدأ — بل هي تبدأ بالفعل — من أعمال الفكر في عقلية الفترة التي يعيش فيها . وذلك في الواقع بحكم أن الفلسفة نفسها رجوع إلى تجربة الإنسانية من أجل إقرارها في موضعها ورد ملاء دلائلها الروحية إليها واسباغ المعنى الفكري الخاص بها على كل أطرافها . وترى

الفلسفة بذلك إلى رفع حالة الغرابة عن الحياة التي يتسلسل فيها الوجود
الإنسانى .

ثانيا : أن كل فلسفة يجب أن تقوم بنفس الدور الذى تقوم به الحياة ،
والحياة فى جوهرها صيرورة ، وهى لذلك تبنى لسكل شكل من الأشكال المحددة
سلفا . والفلسفة نفسها لا تقوم إلا على هذا التواصل والاستمرار الحركى النابع
من رفض الأشكال المحددة سلفا من أجل إحلال الفكر الجديد محل القديم
ومن أجل تأصيل عالم الثقافة داخل إطار الحياة نفسها وإقراره فى بقائها على
الدحو الأنسب .

ولكن ما هو السبيل إلى تحقيق هذين المبدأين الأساسيين اللذين التزم
بهما فى كل خطوات فلسفته وفى كل مراحل العقلية ؟

لم يكن الأمر سهلا ميسرا بالنسبة إليه ، فقد كان عليه أن يضع فلسفته فى
قلب الحياة العقلية التى عاصرها وأن يستوحىها من تلك الحياة العقلية نفسها وأن
يحدث فيها كلها تغييرا ثوريا دون أن يتعرض للأخطار وبدون أن يحرم من
فرص الالتقاء بالشباب فى أروقة الجامعات من أجل نشر أفكاره وبدون أن
يتعرض لسخط رجال الدين أو غضب الحكام أو إهمال الجمهور . ثم انه أراد
أن يكون ثوريا مغاليا بمعنى الكلمة فلا يقدم أفكاره مهما كانت خطورتها
إلا فى الثوب اللائق الذى يحفظ لها مكانها ولا ينال من شخصه فيضمن بذلك
استمرار القوة الثورية الكامنة فى أغوار فكره وفى محيط فلسفته وعدم
الاعتراض عليها بالأساليب الناشئة .

واعتاد هيجل أن يقول إن الفلسفة برغم استقائها من الأوضاع الفكرية
القائمة يجب أن تنبئ فى شكل نسق متكامل وإلا أصبحت هروبا من القيود
والحدود وصارت شكلا من أشكال التأمل العارض الخالى من الإحكام
(٤٢ - هيجل)

والتكامل . بل إن القزار الذى يتخذه المرء للاشتغال بالفلسفة هو فى ذاته قرار محدد بعدم الأخذ بفاعلية الواقعة نظريا إلا بعد النقد والتمحيص . فلا يصبح أى شئ برهانا ودليلا ما لم يصبح جزءا مكلا ومتكاملا مع نسق الكلام المقبول بصورة كلية . أو بعبارة أخرى إما أن تنتقل البراهين المثبتة إلى مجالها النسقى للتكامل الذى يجعلها صالحة على نحو كلى أو تظل مجرد أشقات عابرة من التفكير الجزئى العرضى الذى لا يقبل الخطاب ويمجز عن بلوغ مستوى الكلى . والانتقال إلى مجال الكلى أى مستوى النسق الفلسفى لا يتحقق إلا بعد النقد والتمحيص . وعلى الرغم من القيمة العينية التى تعزى إلى الفلسفة فمن الضرورى أن يعضى الفكر الفلسفى حتى يتحقق فى شكل نسقى لأن الفرض الأسمى فى كل فلسفة هو إدراك الأشياء كظواهر للمطلق^(١) .

ويعنى ذلك كله أن هيجل كان يحرص أشد الحرص على أن تحقق الفلسفة دورها فى إطار الفكر الفلسفى نفسه برغم ما تتطلبه الفلسفة من استحياء كل الأوضاع العقلية القائمة بالفعل فى زمانه . ولعل هذا هو السر الذى يكن وراء الرأى الذى رددته الكثيرون من أن للنطق الهيجلى الذى بلغ فيه هيجل أعلى درجات العقلانية النسقية والذى استطاع أن يستخرج من ورائه كل النتائج المترتبة عليه . . . أقول دفع ذلك بالكثيرين إلى الاعتقاد بأن للنطق الهيجلى هو البؤرة الرئيسية التى أطل هيجل منها على مختلف مجالات الفكر ابتداء من فلسفة الجمال إلى فلسفة السياسة .

وكان يصدق ذلك لو لم يكن الفكر الهيجلى سياسيا فى جوهره ولو لم يكن الأساس الذى تقدم عليه فى عملية استخلاص النسق المذهبى ذاته هو

(١) يمكن العثور على نصوص عديدة بهذا الدنى لهيجل فى *Sämtliche Werke* مجموعة مؤلفاته الألمانية (البيولوغيت أو سجا به) الجزء الأول ص ٧١ وكذلك ص ٦٠ —
٦١ ، ص ١٣٠ *Jubiläumsausgabe*

الأحداث والزواضع الجارية في عصره . فقد جاء دور للنطق ضرورياً في فلسفة هيجل بحكم الضرورة التسقية للمعرفة ذاتها التي كانت بمثابة الإطار الحتمي لكل فكر فلسفي . أو على الأصح لقد صار للنطق ضرورياً وأساسياً في فلسفة هيجل لسبب بسيط وهو أن العلاقة بين الفكر النظري والموقف التاريخي علاقة ضرورية . والضرورة التي تنسم بها العلاقة بين الموقف التاريخي والفكر النظري هي التي أضفت على للنطق نفسه كل هذه الأهمية المذهبية في فلسفة هيجل . ولولا للأساسة التاريخية التي مرت بها البلاد في عصر هيجل لما انبعثت أشكال الوجود الجديدة ولما ظهرت أشكال الوعي الجديد .

بل إن الفلسفة الهيجلية انبعثت برمتها من سير الأحداث والواقع في مجموع اللحظات التي شهد هيجل من خلالها تاريخ عصره . وكان من السهل أن يتخيل الكثيرون الأولوية للنطق في فلسفته بحكم الدور الهام الذي يلعبه . غير أنه من الواضح أولاً أن المشاركة في الحياة الالهية لا تصبح ممكنة إلا إذا تحققت الطائفية البشرية الكبرى بالفعل بين الناس فيما بينهم . والله محبة . وعلى ذلك فالانحداد به يلزم أن يصبح الناس هم أنفسهم هذه المحبة التي هي بمثابة الهبة الالهية المقدسة . وهو ما لا يمكن أن يتحقق بحال إلا على المستوى التاريخي في تنظيم فعل لهذا العالم . ومن الواضح ثانياً أن النرض الأساسي والمحور الرئيسي لفلسفة هيجل هو وصف ما ينبغي أن يحدث (تاريخياً) معرزا بالأسباب (المنطقية) التي تشير إلى استحالة أن يكون الأمر غير ذلك . ولهذا فالنطق يأتي بعد التاريخ ويكفي أن نتابع عبارات هيجل وهو مدرس خاص في بيرن وفرانكفورت لئراء يقوم : « فلنفكر في الحياة » .^(١)

1— Nohl (Hermann) : Hegels Theologische Jugendschriften
S. 429

ولولا التمسك بأهداب الواقع التاريخي (الذي عاش فيه هيغل كفيلسوف) لأصبح من المستحيل على فلسفة هيغل أن تحقق الهدف الحقيقي لأى فلسفة . فالفرض من كل فلسفة هو فهم الحقيقة وجعلها متعة تامة . وليس دور الفلسفة هو إشاحة وجه الإنسان عن العالم الحقيقي وإتخاذ الفلسفة الإنسان إلى الاتفاق والتفاهم مع نفسه عند عبوره في العالم على ما هو متجانس مع روحه . وإذا استوعبت الروح العالم بالتعرف على نفسها في هذا العالم أحست بأنها في مأواها الحقيقي وفي صميم بيتها .

وفي نظر هيغل أن العقل لم يقد إلى الثورة الفرنسية وإنما أدت اللحظة الحاسمة التي سجل فيها التاريخ وقوع الثورة الفرنسية إلى التبشير بأن الإنسان قد صار يعتمد على عقله وأنه راح منذ الثورة الفرنسية يخضع الحقيقة الواقعة الجارية من حوله لموازين العقل ومستوياته . والحدث التاريخي المتمثل في الثورة الفرنسية هو الذي أبرز تحكم العقل في الحقيقة . فمبدأ هذه الثورة في رأيه هو الذي أكد أن العقل ملزم بالسيطرة على الحقيقة وبالتحكم فيها . وهذه العبارة بكل ما تضمنته من المعاني تعبر بنا إلى مركز فلسفة هيغل الرئيسي.^(١)

وكان كوجيف قد اتخذ موقفا محلدا إزاء فلسفة هيغل يفسر لنا اتجاهاتها ودلالاتها الأصيلة . واتضح من كتابه « مقدمة إلى قراءة هيغل » (سنة ١٩٤٧) أنه شرع أولا في فهم « ظاهرة الفكر » لهيغل . وحاول ابتداء من هذا الفهم بالذات أن يتقدم إلى فلسفة هيغل بأكملها . وعدها كلها مجرد خطاب تأييد لنا بابلون بوناپرب الذي حقق أروع أعمال الفكر والإدارة ومصير « الفكرة » . وقد ظلت الدولة البورجوازية الثورية النابليونية في

جوهرها وتطورها حتى النهاية النموذج والقذوة في عيني مدرس الفلاسفة الذى وضع كتاب « فلسفة القانون » .

وامتلات السنوات التى عاشها هيجل بعدد هائل من الأحداث التاريخية البارزة . ففي فرنسا بقلت الشعب من قيوده ويؤسس الأمة فيقتل ملكه ويقدم بقتله التضحية والقداء وينشئ الجمهورية . وفي إنجلترا أسرع عجلة الصناعات فى دورانها ولم يعش من تاريخها سوى بضع عشرات من السنوات ، فقرضت على الإنسان ضربا جديدا من الوجود وجذبته نحو صورة مختلفة عن الحياة وعن نشاطه فى هذه الحياة . أما ألمانيا وإيطاليا فقد انتهى الحلم فى الوحدة نتيجة المذاب القوى والألم الذى تبادلته الأهالى فى هذه البلاد وأصبحت الوحدة الأوربية مطالبا تؤكد الوقائع وتحفظ له شرعيته .

وأوحى نجاح نابليون فى التنظيم بأن الدولة يجب أن تنهض كسلطة عليا ممثلة إدارتها وشرطتها وأمنها وجيشها وقدراتها على التحكم وعلى المركزية وعلى الإشراف على كل الشئون والرافق . واستطاع نجاحه أن يجذب الآخرين نحوه وأن يجعل من تنظيمه قدوة لكل الدول الأوربية ونمطا يقاس عليه ويقارن به . وانطوت الثورة الفرنسية على مفارقة ضخمة خلاصتها أن هذه الثورة التى أرادت تحرير الناس والأفراد ردتهم إلى التنظيم العقلى للوجود . وأصبح التحول من نظام الممالك الممول به إلى نظام الدول نموذجاً تتطلع إليه البلاد الأوربية .

وبينما كانت هذه اللآسى ندفع بالشعوب ضد الشعوب والجنود ضد كل الثمار وكل الكنوز والثروات طرأ على التراث الفكرى تغير حاسم وتعرض لارتداد شديد عاونه على تحقيق مطالبه فى الوضوح . وأراد الجميع ابتداء من اسميث إلى شيلنج وبينهما كانط وغيره من المفكرين فضلا عن تلاميذ روسو

وجوته في السياسة وأنصار التنوير .. أرادوا جميعاً ألا يفقدوا أى جانب من جوانب الواقعة والتصور معا .

ولم يشأ هيجل كأحد رجال التنوير من الصف الثانى أن يفرط فيما يقدمه هذا الخليلط من الأحداث من الايديولوجيات والأفكار . بل وأصبح — على حد تسيير فرانسوا شاتليه — حافظ الأرشيف العبرى^(١) ولم يتقدم هيجل إلى الصفوف الأولى بحكم الشعور بالعجز المرتبط بوظيفته كأستاذ للفلسفة في ألمانيا واكتفى بدوره الثانوى كجامع للأفكار العقائدية واللاحداث في عصره متقبها جذورها القديمة للتعدي . وفرض عليه عصره كل الاهتمامات وخلق كل اللهاام التى تحولت إلى بعض حياته أى إلى جزء من حياته .

ولم تكن هذه اللهاام والاهتمامات فردية خاصة بفكره وتقديره وحسب بل امتدت إلى كل ما يمس كيان للملكة (الرايخ) الألمانية . فقد عانى عناء لا مثيل له من هذه الانقسامات النابعة من الأناية المحضة لدى أبناء هذه الملكة . وتمرض بالتالى لنقد دستور الملكة وأظهر كل ماشهده من العيوب فى الروتين والفساد الإدارى . وكان ينال من قلبه كل ما يراه من المزائم وضروب اللذلة التى تمر ببلاده . ولم يكن يمكن أن يتحقق السلام والانسجام إلا إذا عثرت للملكة على الأنظمة التى تعبر عن حياتها الخاصة بها . ولم يتعارض الصراع الداخلى الدينى الذى كان يعانى منه « هيجل الشاب » مع هذه المشاغل السياسية ، لأن المشكلتين كما سنرى وجهان لضرب واحد من العناء الشخصى فى قلبه . وأعقد أنه من المستحيل المشاركة فى العقيدة المقدسة إلا بقدر ما يسمح بذلك مقدار التعاون والمشاركة والشعور بالتضامن لدى الناس فيما بينهم .

والالتحام بالله لا يتحقق إلا على المستوى التاريخي في صورة نظام إنسانى فعال في هذا العالم .

ولم يكن هذا هو الوجه الوحيد أو للظهر الأوحـد لاهتمام هيجل بالتقدم نحو التفكير المباشر في شئون المملكة أو الراجـح الألماني . بل كانت رغبته تمتد فتشمل الهجوم على الفلسفة العقلانية التي سبقت عصره وبقيت مستمرة إلى أيامه . لقد بقيت هذه العقلانية محصورة في نطاق ضيق هو نطاق الوجود وظل تعاملها مبنيا على أساس المقولات الخاصة بالجـوهر والعرض وللـكان والزمان والكيف والكم وغيرها مما ينشئ فروبا من « المطلق في ذاته » بعدد للمقولات نفسها . وتؤدي هذه العقلانية بصورتها تلك إلى تعارض تام وهي فاصلة بين الوعي الإنسانى والحياة الدنيوية . ويستحيل المجموع المعضى البشرى وقـال هذه العقلانية إلى مجرد خضم عددى هائل من الوحدات التي لا ترى الحرية إلا لذاتها وفي ذاتها .

ولهذا كله كان الدور الذى قام به هيجل مزدوجا . . فهو من ناحية تخلص من العقلانية التقليدية ليعسط الصلة بين العقل والحياة ويبيح فرص اللقاء . ومن ناحية أخرى جعل العقل نفسه وليد أحداث التاريخ الجارية من حوله ووضع بواعث النظام العقلى ذاته في الحياة المحيطة به .

ولكن هيجل كان بارعا في استيفائه لكل سبل الصدام مع الواقع . فقد آثر الـصف الثانى كما أسلفنا القول وضمن تعليقاته عن الأحداث والوقائع والنظم من حوله بذرتين احدها تحريض على التمسك بالوضع الراهن وتمجيد المملكة الألمانية وثانيتهما هى الثورة العاقلة المستتيرة التي لا تلبث أن تبعث على القلق والسخط والتبرم . واعتبر هيجل أبعد ما يكون عن أن يمثل ما يعرف باسم « فيلسوف الدولة » وهو الاسم الذى أطلق عليه في العديد من الكتب . ولو فرضنا

انه استطاع أن يحصل على بعض التعزيز من جانب البيروقراطية البروسية المثلثة في حركة الاصلاح التي قام بها اشتابن فقد ظل موضع شك قوى وتخوف مستمر من قبل البلاط ومن قبل المحافظين القدماء . إذ لم يشأ هؤلاء أن يبدوا أى رضا عن الفيلسوف هيجل مؤلف فلسفة القانون سنة ١٨٢١ . والواقع أن هيجل حدد موقفه في هذا الكتاب نهائيا بمنهج جدلى صاعد من أسفل إلى أعلى ومن المحدود إلى اللامحدود . أى أن الانسان يجد سبيله إلى الارتفاع إلى اللامحدود واللانهائى عن طريق الارتباط بفعل التحدد التاريخى الوضئ . وهذا التحدد التاريخى هو الذى يضع شرطية الوجود الانسانى لأنه هو نفسه تاريخ الشعوب أو الدول التي يمثل كل منها كليا عينيا . وستصبح فلسفة القانون الطبيعى — أى العقلى — إذن فكر الدولة أو فكر الشمولية التي يتخطى الفرد نفسه في وسطها من حيث هو جزء منها يحاول أن يجعل من مصيره وجودا فعليا . وإيجابية الأخلاق ذاتها هي حياة الشعب . غير أن فعل السلب ضرورى ويمثل خاصية لازمة للارتباط بالجذور مع تلافى الاستمرار في قبول الواقع الخارجى ومع رفض الأشكال المحددة سلفا في الواقع الخارجى .

وقد اتضح من رأى هيجل في الشمول في هذا الكتاب أن الانسان يمثل في فرديته الخالصة حقيقة مجردة في أساسها . ولا تتكون الأنا العميقة للانسان في الحقيقة الا ابتداء من لحظة انتمائها إلى المجموعة البشرية والطائفة البشرية الكبرى المتضامنة فيما بينها . وبالتالي فن للفروض ومن غير الجائز تفسير مقولات الحياة الاجتماعية الرئيسية في روح فردية أو تركيز كل القيم الاجتماعية في حياة الملكة ابتداء من فرد واحد . وإنما يلزم تفسيرها ابتداء من انتماء الجزء إلى الكل ومن باطنية الجزء في الكل ، ولهذا كله لابد من تجاوز الانسان الفرد وتخطيه في الفلسفة الهيجلية .

ولا ينظر هيجل إلى المشكلة الأخلاقية من حيث هي طاعة لأمر مجرد وإنما من حيث هي توافق مع المصير . وذلك لأن الإنسان ملزم بقبول نفسه كمعطى تاريخي أو معطى محدد بالشكل الذي وهبه له التاريخ حتى يشرع في الارتفاع قليلا قليلا وشيئا فشيئا فوق الجمعية التي تضمه وتكتم أنفاسه . ولهذا فالحرية عند هيجل فعل التحرر الذاتي أي فعل التجاوز والتخطي .

ويعين أن تكون الأخلاق أخلاق مجتمع بالضرورة . لا بد أن تنزرع الأخلاق في قلب مجموعة من الناس ولا عملها فرد بذاته . القوانين الأخلاقية تعبر عن تبلور العمليات التي تتألف منها حياة المجموعة في عبارات وضعية ، وتتقدم الأخلاق وتنمو مع استمرار التحول في البناء العيني المائل للمجموعة البشرية ذاتها . بل وليست تعليمات القوانين الاجتماعية المختلفة سوى تعبير تقديمي عن الوعي الذاتي الموجود بمقدار عدد البشر الموجودين في العالم . ولا يحدث التقدم أو التطور بالصدفة وإنما يحدث وفقا لقوانين الجدل .

ولم تملك الكنيسة اللوثرية ازاء هذا كله إلا أن تقوم بالحكم على كتاب فلسفة القانون بأنه كتاب خطر سنة ١٨٢٧ . وأوصدت أكاديمية برلين الباب في وجه المؤلف الفيلسوف .

بقيت مسألة الدين . ومن الواضح أن هيجل رجل متمسك بدينه وكان متوقفا أن يصبح قسيسا لولا فضل مهنة التدريس التي عشقها منذ شبابه . فلاريب في أن موقفه أصيل مرتبط بمقيدة مبنية على دراسة طويلة عميقة . وكان ديلتي Dilthey قد أكد في مقال له أن هيجل لم ينشأ متأثرا بكانط وفيشته وشيلنج ولكن فكره وليد وحدة وجود صوفية . وفي رأيه أن نسقه الفلسفي انبثى بطريق التعقل والتبلور ابتداء من بصيرة بدائية . وأكد جان قال أن فلسفة هيجل نتيجة لأزمة دينية حادة ولتأمل عنيف لشقاء الإنسان أمام قواه الطبيعية .

وذهب اشتاينبوшил Steinbuchel في كتابه عن المشكلة الأساسية في فلسفة هيجل إلى أن الفلسفة عند هيجل تنزع في أساسها إلى إعادة تكوين الطاقة الإنسانية الكبرى . ولذلك فمذهبه الفلسفى وليد هذه الحقيقة وناتج عن بحثه المستمر حول الشروط الضرورية من أجل تأسيس هذه الطاقة الإنسانية الكبرى . أما هايرينج Hearing فقد ألقى كل الافتراضات التي تؤكد انتماء هيجل إلى الصوفية أو الرومانتيكية . وفي رأيه أن أساس الفكر الهيجلي يكمن أصلا في حاجته إلى العثور الفعلى على الاحتكاك بالحقيقة التاريخية العينية .

غير أننا لا نملك إذا قرأنا مقدمة كتابه عن « ظاهرة الفكر » إلا أن نعلم بأن هيجل كان وسيظل خصما قويا للنقدية الكانطية والحدس الرومانتيكى عند شيلنج وللثالية بصورتها عند فيشته . وقد تحدت الهيجلية كلها بناء على موقف تاريخي محدد واضح قائم على امتداد تراث تاريخي قديم للميتافيزيقا يضم بين دفتيه العقلانية الأغريقية والأبحاث الدينية التي انتهت عند بطليم أساسيين هما جاليليو وديكارت ثم الفلسفة العقلانية التقليدية . ومنذ لوثر أصبحت ألمانيا مسرحا لصراع بين تصورات عميقة وايدولوجيات متنوعة جرت في النهاية إلى الاشتراك الفعلى في عصر التنوير .

ويبدو أن هيجل لم يستيق أى ذكريات طيبة عن السنوات الخمس التي قضها في معهد توينجن الدينى البروتستانتي . وكتب هيجل عن تلك الفترة يقول إنه لن يكون في العالم قوم أشد تمسكا ووفاء للبروتستانتية من هؤلاء الناس . ويبدو في رأيه آنذاك أنه لن يمكن دفع أى هزة إلى قلب هذه الديانة الرسمية ما دامت وظيفتها جزءا من مهام الدولة . وقد قيل إن هيجل كان مبالغا في احتقاره لرجال الدين في توينجن لأن الكثيرين منهم كانوا شخصيات هامة

ذات قيمة معروفة . فالدير المشرف على العهد في ذلك الوقت كان يسمى اشنورر Schuurer وكان عضواً بالجمع وعلى معرفة شخصية وثيقة بروسو . ومعظم مدرسي الفلسفة هنالك كانوا من المعجبين بكانط وبروسو . ولكن يبدو أن الموقف الديني الرسمي حينذاك كان يجعل من الفلسفة عدواً للدين .

وهنا أيضاً وقف هيجل بالرصاد للنزعة العقلانية . فلم يشأ أن يقبل الانفصال التقليدي بين العقل والحساسة . واعتقد أن الدين أو الأخلاق إذا اعتمدت على العقل وحده دلت على منتهى الجهل بالحقيقة الإنسانية . وإذا تألفت العقيدة الدينية من مبادئ مذهبية وقواعد عقلية مسلسلة كانت أقرب ما تكون إلى حشو الذاكرة وأضعف ما تكون تأثيراً في الفعل الإنساني . وذلك مثال للديانة الموضوعية التي تنبع من صميم العقلانية الدينية والفلسفية والتي تتعارض تماماً مع الديانة الحقيقية وهي الديانة الذاتية ، فالديانة الذاتية لا تدخل في علاقة مجردة مع الذات الإلهية عند تقبلها للحقائق النظرية وإنما تندمج معها اندماجاً قليلاً خالصاً وقلما تستمين بالذهن . ولا شك في أن الشقاء البالغ الذي يحيط بالإنسانية في عصره كان وليد الانفصال بين الدين والحياة في رأيه . بل لقد تقطعت كل السبل التي تربط الأرض بالسما وتحقق الوصل بين المحدود واللانهائي . والعلاج الحاسم لذلك هو إعادة مد الدين إلى كل أبعاد الحياة . وعلى الدين في النهاية أن يتخطى ويتجاوز المطالب الفردية ليبلغ روح الشعب ويشارك في حياة روح الشعب .

وقد عاب هيجل على المسيحية في عصره احتفاظها بالتصورات اليهودية . وعاب عليها أيضاً التركيز على التخويف بالموت والتهديد المستمر بالحياة الآخرة . فهذا يدفع الإنسان إلى التخلي عن الاهتمام الجاد الحقيقي بالحياة الدنيوية . وانتهى هيجل إلى ضرورة إنهاء اللامع التي تجعل من المسيحية

ديانة شخصية أو ديانة خاصة . وأكد الحاجة للماسة إلى استبعاد كل العوامل التي تؤدي إلى الزيف لاتاحة الفرص والمجالات أمام الازدهار الطبيعي لتلقائية الإنسان .

وحذر هيجل من العودة إلى وضع أشبه بوضع اليهودية فيما سبق . واليهودى من حيث ماهيته وجوهره غريب معزول . وليس لدى اليهودى يقين ذاتى إلا بوجوده الفردى . وكان إبراهيم الخليل هو ذاته للوضوع الأوحد بالنسبة إلى نفسه والشاغل الأكبر لذاته . ولا اعتماد لليهودى على أى صداقات ، وتقوم علاقات اليهودى بمن عداه على أساس الحذر من الآخرين أو الحرص على اخضاع الآخرين . ولا يستطيع اليهودى إلا أن يرى وجهها سلبيا وحيدا لملاقته بالله . بل وتوجد هوة لا يمكن عبورها بين الله والانسان اليهودى . فليس الاتحاد بينهما حقيقيا كما أن العلاقة بينهما علاقة برانية قانونية أملتها القواميس . وتتمثل هذه العلاقة فى قانون مؤداه أن إسرائيل عبد للاله ياهواه وأن ياهواه عبد لإسرائيل . وبما أن اليهودى لا يرى فى العلاقات بين الناس سوى علاقات بين أشياء فهو لا يلح أى سبيل لإمكان إقامة علاقات حقيقية مع هؤلاء الناس . والله اليهود عدو لاله كل أمة أخرى سوام بالضرورة . وهو خصم لدود لأى معبود عند أى شعب آخر . بل ان نفس اليهودى نفسها لا تقبل نفسها بحال وتظل دائما منشقة على ذاتها عدوة لروحها^(١) .

والثورة على اليهودية ضرورية لعدم الارتداد نحو المكبئية . ومصير الشعب اليهودى أشبه ما يكون بمصير ماكبث Macbeth — فقد خرج من الطبيعة واعتمد على عنصر غريب عنه ووضع فى خدمته كل قداسات الطبيعة

الانسانية . ولم يلبث في النهاية أن هجره ألكته لأنها كانت مجرد أشياء بالنسبة إليه وبقي هو عبدا لا تنهى عبوديته .

والعقلانية التقليدية تبعنا عن الوحدة في الفلسفة بنفس الطريقة التي تبعنا اليهودية بها عن الوحدة في الدين . ولا بد من التحول عن العقلانية الموروثة ورفض اليهودية كصورة من صور الفزع الذي لا يوحى بالشفقة أو بالدلالات المعنوية .

وورثت للمسيحية الرسمية عن اليهودية ذلك الفصل المطلق بين المؤمن والفيلسوف ، ومن الضروري حذف هذا الفصل ورفعها تماما . ولا بد أن يصبح الإيمان قابلا لأن يكون موضوعا عقليا للتفكير كما يلزم أن يصبح الذاتي قابلا للتفاهم والاتفاق مع الموضوعي . وأخطر شيء على الدين هو الابتعاد عن التجربة الذاتية .

الواقع أن الهجوم الشديد الذي قام به هيغل إزاء الدين في عصره لم يمنع الكثيرين من الاعتقاد بأن الميغيلية هي مسيحية أخرى جديدة تحت اسم الجدل، وتكلم الكثيرون عن هيغل بوصفه نوعا جديدا فذا من الفلاسفة المسيحيين .

وباختصار يمكن القول بأن هيغل استطاع أن يوازن بين الثورة والمهادنة في أقواله الاجتماعية والسياسية والدينية . فاحتفظ بطابع "المالي" الوضع القائم وبتابع ثوري دفين قادر على النفاذ إلى الأعماق وعلى بلوغ المرحلة التي يدفع فيها الشباب إلى السخط والقلق بدون أن يتعرض لأكثر من لوم عابر من قبل السلطات . وكانت هذه في عصره هي الثورة الوحيدة الممكنة والضرورية أيضا .

الفصل الخامس

الحرية في فلسفة هيجل

يقال عن هيجل إنه زرع شجرة الحرية بمعاونة صديقه الشاب الجامعي شيلنج في مدينة توينجن بألمانيا احتفالاً بالثورة الفرنسية . وقد تكون هذه الواقعة حقيقية أو غير حقيقية .. ولكن فيلسوفنا لم يكذبها قط ولم ينكرها أو يرفضها . واشتهر هيجل بالحماس للحرية والأخاء في النادي السياسي الذي أنشأه شيلنج في جوتنجن .

والحقيقة أن هيجل ظل مؤمناً بالحرية إلى آخر حياته وبقي يتحرك في إطار ما تلميه عليه هذه الحرية بمفهومها الذي يضمن التقدم ولا يرفض الواقع ويمجرى مجرى الثورة النابتة للشتعلة .

ولم يشأ هيجل أن يبقى في دائرة التحليل التصوري واعتمد على منهج يتفحص في الحقائق العينية . والحرية نفسها لا تظهر إلا مرتبطة بمبدأ ظهور الشيء المعروف . ففي الفعل للعرف ندرك الشيء في ذاته ولذاته . ويمكن الإثبات للضمير بأن الحقيقة هي الكشف التقدي المستمر للفكر أمام نفسه في أساس كل الأنساق وكل المواقف العملية على السواء . وانعكاس الفكر على نفسه هو مركب الحرية والضرورة . ويفترض هيجل أن الذات عند رجوعها إلى نفسها سرعان ما تبين أنها تستمد كل توافقها واتساقها من هذا الإثبات للضمير المشار إليه وأنها متوقفة عليه . فالحرية ليست معطى خالصاً بريئاً ولكنها تفترض مقدماً أن الحقيقة هي الكشف المتصل للفكر أمام نفسه . وذلك لسبب بسيط وهو أن الحرية نفسها لا توجد إلا عند بدء اكتشاف الأشياء . فالحرية أصلاً

ليست تصوراً مجرداً بل هي حقيقة تقبلى شيئاً فشيئاً مع ظهور الأشياء واستمرار تكشفها . ولذلك فالتحليل الهيجلي يعتمد على الحرية أولاً لأنه تحليل مبنى على وضعه في نسق الوجود ويعتمد ثانياً على الضرورة لأن هذه الحرية ذاتها لا تملك إطلاقاً رفض ذاتها أو التناكر لذاتها وبالتالي لا تستطيع أن تخرج على الشروط الخاصة بموضوعيتها .

أو بعبارة أخرى يمر الوعي الإنساني بتجربة خاصة عند اكتشافه للحرية وهو بصدد الانحام مع الحقيقة . فالوعي الإنساني ملزم أولاً بأن يثبت ذاته كأنه هو نفسه أول مضمون للوعي حتى يحتفظ بالقيمة الموضوعية لنقطة انطلاقه أي أن الوعي يحيل ذاته إلى موضوع لنفسه في أول مروره بالتجربة . فهو يحيل نفسه موضوعاً لنفسه لكي يخطو أول خطوة نحو اكتشاف الحقائق ولكي يضمن الموضوعية . ويحدث نفس الشيء عندما يستوثق الوعي أنه لا يجد ثانياً ما يستند إليه كحقيقة موضوعية معطاة مباشرة سوى نفسه وحدها . ومعنى هذا أن الوعي يتخذ نفسه موضوعاً لنفسه ومضموناً لتجربته في أولها كما أنه لا يجد سوى نفسه كحقيقة موضوعية وكمعطى مباشر يستند إليه . ثم انه ثالثاً لا خيار له في رفض هذا الموقف الأول الذي يمر به كخطوة ضرورية وأساسية للموضوعية .

والحرية عند هيجل هي هي هذه التجربة ، إذ تعنى الحرية عنده الوعي بالنفس بدون تقييد أو الوعي المنطلق غير المقيد بالنفس . الحرية عنده هي اختفاء أي شيء يحد من النفس وعدم ظهور أي عنصر معارض للنفس . الحرية هي الوعي بالنفس بنفي وجود أيما لا - نفس . وأشار هيجل في علم المنطق إلى أن الحرية تعني أن الشيء موضوع الوعي هو الوعي نفسه أو أن الموضوع الذي تتناوله النفس هو نفس ثانية . ذلك أن الحرية بالضرورة هي الشعور بعدم حضور أي شيء عداها والسجن في المحدودية هو حضور أي شيء سوى ذاتها .

وتستحيل النفس إلى نفس ثانية من خلال فعل المعرفة والإلمام بالأشياء . وهذا الفعل هو الذى يعرى الشئ من موضوعيته الوهمية وبظهوره بأنه بطبيعته أنايى . وتحول النفس إلى نفس ثانية على هذا النحو عن طريق فعل المعرفة هو الخلاص من المحدودية . وبهذا يصبح الوعي بالنفس على أنها خالصة من أى قيود وعيا لا محدودا أو وعيا منطلقا . وهنا تفقد الذات العارفة وحدها مع نفسها فى الكون بلا أى معارضة من أى شئ غريب غير نفسها . وهذا الوعي « بالوجود فى وحدة مع النفس » Bei sich selbst sein وهو على التحديد ما يعنيه هيجل بوعى الحرية .

وهذا الوعي بالحرية هو أول خطوة معرفية أو الأساس المعرفى الضرورى . ومن هنا يبدأ المشروع للمعرفى كرحلة فى الخلاء حيث لا يحدنا شئ من أسفل أو من أعلى ونقوم فى عزله بمفردنا على حد تعبير هيجل .

وعلى هذا القياس يعد تقدم للمعرفة الذاتية للفكر ونموها فى التاريخ قابلا للوصف بأنه تقدم للوعي بالحرية على نفس المنوال . وهذه هى العبارة التى اعتاد هيجل تكرارها كلما تعرض لفلسفة التاريخ فى محاضراته . ففى رأيه أن نمو المعرفة الذاتية للفكر فى التاريخ هو نفسه النمو فى الوعي بالحرية . والوجود فى وحدة مع النفس هو تعريف الوعي بالحرية . وأعلى حرية هى التنبه إلى النفس كوجود لا محدود . والمطلق نفسه الذى لا يتاح للناس على المستوى النظرى يعطى ببذخ وبكل ملاء خلال فعل الحرية وأثناء المران عليها . وبمجرد تكوين الفرد لنفسه كإرادة حرة وبمجرد اختياره لمصير إنسانى معين وخلاصه من بقية التعمينات الممكنة . . . يصبح هذا الفرد أعلى من الظاهرات . وذلك لأنه بهذا يخرج من حدود نسبية الموقف ويلحق بالتمين المتكامل . وهذا التمين المتكامل هو أن يكون الفرد نفسه هو العقل الفاعل . وبمحكم كون الإنسان مخلوقا

ميتافيزيقيا في حقيقته فهو لا يتحقق ولا يحقق ذاته إلا في المجال العلمى .
ومن الملاحظات التى نسترجعها هنا أن هيجل كان صديقا شخصيا لكل
من هيلدرلين الشاعر وشيلنج الفيلسوف الرومانتيكى . بل لقد كان هذان —
الشاعر والفيلسوف — رفيقى غرفته بالمعهد البروتستانتي في توبينجن لمدة
خمس سنوات .

ومنها أيضا أن هيجل كان مولعا بمسرحية سوفوكليس عن أنتيجون
وكان يراها أصلح شيء كقائمة لكل دارس للفلسفة ، وقد ترجمها شعرا عن
اليونانية وهو طالب جامعى .

ولم يكن هيجلا متهمسا في انتقاله المفاجيء من الكلام في الموضوعات
السياسية التاريخية إلى الحديث عن موضوع أدبي في الجزء الأخير من ظاهرة
الفكر . ويوجد رابط جدلي بين الطرفين . والواقع أن هيجل قرأ في هذه
المسرحية تصويرا للتحلل الذى أصاب العالم الاغريقى ، وهو تحلل ناشئ
عن انفصال القانون الانسانى عن القانون الالهى . ولم نشأ أنتيجون أن تعترف
بغير الأعباء الأسرية ولم تجد أى واجبات سوى الواجبات الأسرية ، وصارت
قرارات وأوامر كريون بمثابة اندلاع جذوة العنف الانسانى العارض في
عينها . ولم تر أى ضرورات في جانب السياسة أو فيما تمليه ظروف السياسة .
وأحس كريون بأن ثمة شرا في تصرف أنتيجون لأنه يعبر عن تمرد اجرامى .
فهو — أى كريون — لم يستطع أن يبين أى فرق بين أوامر الله التى تجسدت
في الأسرة وقوانين المدينة . والواقع أن الصراع نشب بين أنتيجون وكريون
(قريبها الذى أصبح وارثا للعرش بعد وفاة أبيها أوديب وأمها واختها
الاثنين المذكور ولم تبق لها سوى أخت واحدة هى إيزمين) بحكم عدم استمرار
(٥٢ — هيجل)

اتفاق قوانين المدينة أى قوانين العقل الكلى مع قوانين أحد الأماكن
أو أحد العصور المعينة .

وفى رأى هيجل أن عدم التوافق والالتقاء بين قوانين الانسان وقوانين
الله يؤدى إلى هدم إحداها للأخرى كأنها حقائق متعارضة . ويؤدى الطابع
الجدلى للصراع إلى نتيجة مختلفة عن النتيجة التى توقعها الطرفان بل ولعلها
تعارض تماما مع النتيجة المتظرة من وراء الصدام .

والنتيجة التى تظهر بعد هدم المأساة تردها الجوقة وتشير إلى أن شيئاً ما
لا يعلو على القانون وأن القانون هو القيمة العليا .

ويتعرف الفرد على نفسه برغم ذلك بوصفه الحقيقة الوحيدة التى تواجه
المصير . وبرغم انحلال وتهدم العالم الأغريقى فقد حقق هذا العالم فى انحلاله
وتهدمه تقدماً معيناً لأنه أفسح المجال أمام الفكر لبلوغ فكرة الذاتية .

وبرغم كل ما يبدو بوصفه الحرك الحقيقى لاهتمام هيجل بمسرحية
أنتيجون فهناك عوامل يلحظها كل قارئ كامنة فى صميم قلبها وروحها وهى
التضحية الإرادية بالحياة مع الاحتفاظ بالسكينة المؤلة التى تبعث على الفكر
والتأمل . فقد أرادت أنتيجون أن تعارض قرار كرون لأعتقادها فى دنس هذا
القرار . وإذا تحققت إرادتها على هذا النحو وأتخذت هذا رأى لم يمد من السهل
ولا من الممكن تعديله أو تغييره . ولو أثنى عزمها الملك نفسه ذلك الطاغية
الجبار أو أختها الرقيقة المخلصة إيزمين .

وعلى ضوء هذا الموقف النهائى يتحدد التوسط الذاتى كتحديد ذاتى، والتحدد
الذاتى هو التحرر . الضرورة هى التحديد أو التعمين بواسطة « الغير » .
وعندما ينشئ التعمين أو التحديد بواسطة الغير تلك الضرورة التى لا ترى

النفس سبيلاً لسواه يستحيل هذا التعيين نفسه إلى تعيين ذاتي أو تحديد ذاتي أو اختيار ذاتي . وعبر هيجل عن ذلك بقوله : « الحرية هي صدق الضرورة » . والحرية هي عدم التحدد بواسطة الغير . ولكن كيف يكون الأمر إذا كان هذا الغير هو نفسه الأنظمة القائمة التي هي نفسها تجسيدا للحرية مثل الدولة والمجتمع والأسرة ؟

الواقع أن القوانين هي شروط الحرية . وعندما يمكن القانون أن يكون محكوماً لما هو كلي . والكلي الذي يمكن هو ما أسقطته بنفسى على هذا العالم . وبالتالي أحكم نفسى بنفسى في ظل القانون وأكون حراً . وصدق القانون هو تجسيد الكلية وهو تجسيد ارادتي ونفسى .

والواجبات الأسرية المفروضة على الشخص بحكم عضويته في الأسرة أو الواجبات المفروضة بحكم عضوية الفرد في المجتمع أو في الدولة لا تعد تحديداً أو تقييدا للحرية وإنما هي تجسيد لهذه الحرية ، ولا تعني الحرية اختفاء القوانين وزوال تحكم القوانين وعدم وجود أى نوع من أنواع الضغوط وإنما تعني أن يتقن المرء بنفسه ذاتياً بحكم قوانينه وعلى أساس من قوانينه . وطاعة قوانين الدولة أو الأسرة هي طاعة المرء لنفسه وهي التحقق الفعلي لحرية . والنظر إلى الزواج على أنه حد للحرية يعد من أكذب النظرات لأن الفرد يثر على حريته وعلى تحرره بالزواج .

ولا ينبغي النظر إلى الحرية في أية صورة من صور التلقائية ولا يجب اعتبارها معطى مباشراً من معطيات الوعي . فالحرية وفقاً لمفهوم هيجل ثمرة جهد طويل وعناء بالغ للنفس ونتيجة صراع ضد الطبيعة . ويفترض علم المنطق أن الفكر يتقدم خلال المقولات للنوع التي يستخدمها من أجل القيام بالحركة التي لا غنى عنها لتحقيق الحرية تحقيقاً فعلياً ولتصير به واقعا . فالحرية

هنا تتقدم عن طريق القولات ولا تنبثق في أى ضرب من ضروب التلقائية .
وهى لذلك عملية من عمليات الخلق الذاتى المتحقق بواسطة التجاوز والتخطئ
شيئا فشيئا للأشكال التى تبزغ من خلالها .

وإذا تطلعتنا إلى مفهوم الحرية عند هيغل بنفس المنظور الذى سبق أن
أجريناه حول موضوع الدين وموضوع السياسة لوجدناه يتعرض لنقد شديد
بوصفه مفهومًا مرجعيا من ناحية ولنقد لا يقل عنه شدة بوصفه شديد التحرر
والإنطلاق وبوصفه تحريضا مستمرا على الثورة من ناحية أخرى . فهيجل هو
دائما هيغل بكل جوانبه التى تحبذ أقصى الأطراف وتوحى بكل الأضداد
وتتسع بالتالى لأحكام جائرة إذا لم نضع دائما فى اعتبارنا أنه قد وازن دائما
بين التقابلات الفكرية ووازن دائما بين الآراء فى وضعها النسقى بالنسبة إلى
مذهبه الفلسفى على أساس أن التاريخ وحده سيلتقط الخطوط الأصلية فى
مجموع مواقفه ليلبغ بها رسالته التى لولا التعقل والتروى لما أمكن توضيحها
للناس بالشكل المناسب فضلا عن النطق بها فى العهود الملكية البروسية . وقد
لاحظ جان قال شيئا من هذا حين قال عن هيغل أنه عندما وضع فلسفة
الظاهرية كان فى الحقيقة يريد أن يضع فلسفة النومين أو الشئ فى ذاته^(١) .

ولا أريد فى الواقع أن يفهم من ذلك أننى أحاول إبراز التعارض بين
الجوانب الميجلية . فالترض الأسامى لهذا الاتجاه الذى أعتمد عليه فى توضيح
أفكار هيغل هو الكشف عن أسلوبه هو نفسه فى محاولته للتصلة فى كل
نقاط فلسفته من أجل استكشاف اللاعقول ولضمه إلى عقل متسع بحيث يبقى

1— Wahl (Jean), Le malheur de la conscience dans
la philosophie de Hegel. p. 93.

الشغل الشاغل لعصره ولكل العصور من بعده . وهذا هو المنظور الذى أطل منه ميرلوبونتي على أفكار هيجل وفلسفته^(١) .

ولكن المهم هنا هو أن ندرك ملامح وخطوات أساسية تمر بها الحرية . فأول ما تبين هيجل الحرية وأدركها كان لا يزال يراها كمعنى مرتبط أساساً بالثورة الفرنسية . أو بعبارة أخرى استشف هيجل معنى الحرية من التاريخ نفسه ممثلاً في أحداث الثورة الفرنسية وصعد بها إلى مجالات الثقافة الألمانية الخصبية . وبالتالي أدى تحقق الحرية الصحيحة إلى نقلها من مستوى التاريخ إلى داخل آفاق العقل . ويقول هيجل إن الحرية تدع مجالها الحقيقي الذى تقضى على نفسها بنفسها فيه (أى الفترة التاريخية الخاصة بالثورة الفرنسية) لكي تنتقل إلى أفق جديد وهو أفق العقل الواعى بنفسه .

وقد شرحنا في مطلع هذا الفصل وضع الحرية بالنسبة إلى المعرفة وبالنسبة إلى الوعى الذاتى حين تستقر فيه الحرية شيئاً فشيئاً مع ظهور الوعى بالأشياء التى يتعرف عليها وهو بصدد المعرفة العقلية . وليس موضوع التفكير هو الأنا المجردة فالوعى للفكر وعى ذاتى حر . والواقع أن هيجل حين يتعرض لتعريف التفكير بهذه الصورة يضع أساساً من أسس فلسفته . وهذا يدل على اقتران مفهوم الحرية عنده بصلب جوهر فلسفته عن التفكير العقلى إلى جانب اقترانه بالتاريخ في نفس الوقت . ولا يجعل التفكير من الأنا المجردة موضوعاً كما سبق القول . ولكنه يجعل موضوعه الوعى الذى يعرف أنه جوهر هذا العالم . أو بعبارة أخرى يتألف التفكير من معرفة أن العالم الموضوعى في الحقيقة عالم ذاتى وأنه عبارة عن « موضوعة الذات » . وإذا فكرت الذات حقيقة استوعبت العالم كأنه عالمها . ويصبح لسكل شئ شكله الحقيقي بحسبانه

(١) الديدى : القضايا المعاصرة في الفلسفة ص ١٨٦

شيئاً مستوعباً أى بوصفه جزءاً من تطور الوعى الذاتى الحر .
 وفى التفكير يجد المرء نفسه حراً لأنه لا يكون كذلك فيما عداه وإنما يبقى
 ببساطة معزولاً مع نفسه . ويبقى الشئ موضوع التفكير فى وحدة غير منقسمة هى
 وجود المرء لذاته . وبعد الاجراء الخاص بالاستيعاب والإحاطة بالشئ إجراء
 فى محيط نفس المرء .

ونفهم هذا التقدير الجديد للحرية عن أن هيجل يربط هذا التصور الأساسى
 بالمبدأ الخاص بشكل معين من أشكال المجتمع . فالمرء الحر هو ذلك الذى
 يظل برغم وجوده مع الآخرين منفرداً بذاته وحيداً مع نفسه ممسكاً بتلابيب
 وجوده على نحو ما هو عليه كأنه ملكية خاصة به لا منازع فيها . ولذلك
 فالحرية اكتفاء ذاتى واستقلال عما هو فى الخارج . وإذا لم تكن الحرية
 سوى ذلك وكان كل ما هو من الخارج يجد حرية المرء فلا شئ يتحقق فيه
 الحرية سوى التفكير والارادة نوع خاص من أنواع التفكير ، والحرية ماهية
 الوعى . والانسان بدوره حر لقدرته الدائمة على الانسحاب من حركة الوجود
 ومن الحيوية والماناة إلى ما هوية الفكر الخالصة .

وبطبيعة الحال كما أظهرنا فى مطلع هذا الفصل لا يلبث هيجل أن يرتد عن
 ما هوية الفكر الخالصة ويعود فيقرر أن الحرية فى التفكير تعد الفكر الخالص
 صدقه . ولكن هذا يحتاج إلى الامتلاء العيى بالحياة . ولذلك فتلك الماهوية
 الخالصة للفكر هى فكرة الحرية لا الحرية الحقيقية ذاتها . وفكرة الحرية تلك مرحلة
 عابرة انتقالية فى تطور العقل نحو الحرية الحقيقية . ولا يبلغ المرء هذه الحرية الحقيقية
 إلا عندما يفارق الحرية المجردة وينفذ إلى العالم بوعيه الكامل بأن هذا العالم
 هو عالمه الخاص به وحده . وبهذا تنقلب هذه الأوضاع السلبية الخاصة بالوعى
 الذاتى للحقيقة إلى أوضاع إيجابية . ذلك أن الوعى الذاتى لم يعن حتى ذلك
 الوقت إلا باستقلاله وحرية بعيداً عن العالم الفعلى الخارجى . ولكن الوعى

الذاتى يكتشف العالم كماله الجديد الخاص به وحده وكماله الحقيقى أيضاً الذى يمثل فى بقاءه واستمراره مصلحته وموضع اهتمامه والتفاته . وعندما تترك الذات العالم كحاضرها وصدقها تتأكد عندئذ من اكتشاف نفسها والعثور على نفسها فى ذلك العالم .

وهذه العملية هى نفسها عملية التاريخ ، فالتاريخ سير نحو الدولة والوعى الذاتى لا يبلغ حقيقته فى صورة « أنا » ولكن فى صورة « نحن » أى فى صورة مجموعة متحدة متعاونة . وتتحقق الحقيقة التاريخية الخاصة بصورة « نحن » فى حياة الأمة .

الفصل السادس

تطور هيغل في حياته

ليس من السهل أن يتابع المرء تحولات هيغل الفكرية في حياته بدون اللام حقيقى بفلسفته . فهو يقدم من النظريات ومن الآراء ما ينتهى إلى تعديله أو تغييره أو تبديله . وهى كلها تحتاج لقدر معين من معرفة هيغل من أجل تمييزها وإدراكها ومن أجل الألام بالفروق فيما بينها. ولهذا توخينا أن تؤخر الكلام فى هذا الموضوع إلى أن تتضح جملة اللواقف الهيجلية بصورة تيسر الألام بالتطور الذى جرى فى نظرياته وآرائه وروحه خلال سنوات حياته .

ويبدو أن صحته فى شبابه الأول لم تكن تساعده كثيرا على الإنطلاق والحبور البرىء . واعتاد هيلدرلين Hölderlin أن يرى فيه الإنسان الوديع الهادى الذى يؤمن بالأمر الواقع . وتمسك طوال حياته بالجدية وروح العمل والنظام وأخذ الأمور بالتدريج وبالترتيب . غير أن هذا كله لم يقتل شغفه بالمطلق وهيامه بالتطلع إلى عالم العقل والروح والكلية . وظل يؤكّد إلى أخريات أيامه أن الشرط الاول لدراسة الفلسفة هو الشجاعة فى الصدق والاعتقاد فى قوة الروح . ولهذا غالبا ما كان يترجم شعوره بالوجد إلى أساس نظرى مبنى على العقل . ولكنه لم يخل أطلاقا فى أى لحظات حياته من هذا الطموح نحو العالم التسبيح اللامتناهى . وكأنما تملكه نزوع نحو أيام العالم القديم عندما كان كل شخص محبوب فى الارض كأنه أله على حد تعبير هيلدرلين أيضا عنه . وبدأ العالم فى نظره حينذاك كأنه مجرد مظهر أو تعبير لحياة لا نهائية تنبع من أهمق أعماقه . وود لو عاش كطقس تمنو عليه أمه الطبيعة أو لو عادت اليه روح

طفل يعيش في اتصال مباشر مع الطبيعة . ولكن تميز هيجل أيضاً إلى جانب هذه الحساسية الشعرية والدينية بذكاء للاح وضىء .

ولا تلبث هذه النعمة الذاتية أن تطنى على تفكيره في أفرع العلم المختلفة . ونستطيع أن نستشف هذه الإرادة في الشمول الكلى من اللواقف التي بدرت منه ازاء جملة العلوم الفلسفية كما نستطيع أن نستشفها من اللامه الكبير بأفرع للمعرفة . ولم يقض أوقات شبابه إلا في التحصيل والقراءة والتزود من كل ما امتاز به عصره وعصور السابقين في حقل الفلسفة والتاريخ واللغوى والاخلاق . ولم يحيط إنسان باليونان وتاريخها وحضارتها وفكرها وأدبها كما أحاط به هيجل . وخصص ساعات طويلة من وقته للقراءة . ولم يخفف الاطلاع على مؤلفات ليسنجر والتمعن في كتاباته من سحر اليونان بل زاده اندفاعا وشغفا مرة أخرى بالادب والفلسفة اليونانيين .

ولم يكسد هيجل ينظر بساعات من المرح والسرور والغبطة إلا بعد أن صار أستاذا للفلسفة واستقر به المقام في المهنة التي كان شغوقا بها طول حياته . وأمكنه حيثذاك فقط أن يتردد على المسارح وعلى الحفلات وأن يقبل على بعض اللهو والرحلات وأن يحضر العزف الموسيقى وأن يزور المتاحف وأن يشارك بعض الشيء في الحياة العامة .

أما في شبابه الاول فقد انصرف إلى قراءات طويلة واطلاع وافر في مجالات الادب والفلسفة والتاريخ والشعر . ومن المعروف أن هيجل نظم عددا من القصائد أهدى أهمها إلى صديقه هيلدرلين الذي رغم تعادله معه في السن لم يكف عن التأثير به والاستفادة من خطواته الشعرية والفكرية . على أن اعق التأثير في شخصية هيجل جاء من قبل فلسفات التنوير والفرعات الإنسانية

الإغريقية ومن قبل الرومانتيكية الوليدة في أيام شبابه ممثلة في أشعار كلوبشتوك وڤيلاند .

ولا شك في أن « كتابات الشباب » هي أكبر معبر عن الدلائل الأولى في التطور الروحي لهيجل أثناء مراحل التعليم وبعدها ^(١) . وقد أوحى هذه الكتابات الأولى للاستاذ اشتاينبو شيل بأن هيجل بدأ حياته على اساس منخطط رئيسي لإعادة تكوين الإنسانية . ونشأ نسقه الفلسفي نتيجة لبحث الظروف الضرورية لارساء القواعد والاصول للحياة البشرية .

وكان جان فال قد ذهب في كتابه عن « شقاء الوعي في فلسفة هيجل » إلى أن التجربة الدينية تحتل موضع القيادة في فلسفة هيجل . أي أن التفكير في التجربة الدينية يوجد على راس الموجهات والمبادئ في فكر هيجل . ولكن لا يلبث المرء أن يلاحظ أن هيجل برغم احتواء جوانب من فكره على عناصر دينية ورغم وضعه للدين ضمن لحظات الروح المطلق لم يكف عن ابداء انكاره لوجود أي عالم علوى إلهي ولم يتوان عن احلال الارتباط الوجداني العميق المباشر بالمطلق محل العقيدة الآلهية . وإذا كان هيجل قد استبعد خلاص الروح الفردية على اساس العقيدة الدينية فذلك لأنه كان يتطلع تطلعا دائما إلى وحدة الطائفة الإنسانية برمتها . واهتم اهتماما واضحا باتحاد البشر فيما بينهم .

وقد عاش هيجل في مدينة بيرن ثلاث سنوات من ١٧٩٣ إلى ١٧٩٦ واشتغل مدرسا في أسرة من أسر بعض المنتمين إلى البطريركية . وقضى هيجل

(١) كتابات الشباب نشر نوهل بعضها لأول مرة مجموعة في كتاب واحد سنة ١٩٠٧ . ولكن هيجل نشر هذه المقالات بنفسه واحدة واحدة في الدوريات والمجلات في مطلع حياته الفكرية . .

سنواته تلك في تأمل عميق وفي عزلة تكاد تباغ النقيض مع اندفاع الشباب وتلقائية الأحلام التي كان عليها من قبل في تويننجين . وسيطرت على فكره في هذه الفترة بأكملها فلسفة كانط . وكان عليه هنا ان يحل جملة الاشكالات العقلية التي ظلت معلقة في فكره طول سنوات الدراسة الدينية . ومن اولى الصفحات التي كتبها هيغل في فترة بيرن مقال عن سقراط وعيسى اعيد نشره ضمن « كتابات الشباب الدينية » سنة ١٩٠٧ على يد نوهرل . وفي هذا المقال يفضل هيغل سقراط على المسيح ويضعه في مرتبة اعلى من مرتبته . فلم يكن هم سقراط سوى الكشف عن الإنسان امام نفسه ولم يكف عن لقاء الناس والاختلاط بهم . ولم يحرص سقراط على الدعوة لأحد المذاهب بل حرص على شيء واحد هو ازدهار الشخصية ازدهارا حرا . وهذا فضلا عن أن المسيحية ذاتها لا يزال يسيطر على كيانها ضيق الأفق وعدم التسامح الموروثين عن اليهود . ولم تسع المسيحية للتخلص من روح السيطرة والطفان .

ونظر هيغل إلى المسيح نظرة خاصة في بحثه عن حياة المسيح ، فقد استبعد تماما كل ما يمت بصلة إلى الرسالة والنبوة والمعجزات . واعتبر للمسيح ثوريا ومصالحا عمليا يدعو إلى عالم جديد . واعتقد ديليتي أن هذا الضرب من التفكير ناتج عن تأثير كانط وقراءات هيغل لكتبه . واستند في هذا الرأي إلى قول هيغل في خطابات في تلك الفترة بأنه كان منهمكا في قراءة كانط . ولكن برغم ذلك يمكن تمييز الملامح الكانطية في أقواله من الملامح الأصيلة الخاصة به هو شخصيا .

ويتلو بحثه عن حياة المسيح بحث هام تحت عنوان : « استطراد فلسفي » . وهو بحث يسجل نواة التفكير الفلسفي الهيجلي ويسجل نوعا من الانفصال في خط السير العقلي الذي مر به هيغل . أو بعبارة أخرى يمثل هذا البحث تطورا مميزا في الفكر الفلسفي لدى هيغل .

فهو يفرغ في هذا البحث من مشاغله الدينية ويشعر في الالتفات إلى جملة للشاكل الفلسفية التي كانت تختمر في ذهنه وتمثل مكانة ظاهرة في تفكيره . وهنا في هذا البحث لا يورد هيجل شيئاً من فيشته أو من شيلنج إلا للاستناد إلى أقو الهما في هجومه على العقلانية التقليدية وللإستعانة بهما كحليفين في التعرض للاشكالات الضخام التي تواجهه وهو بصدد محاربة تلك العقلانية القديمة من أجل تأسيس عقلانية جديدة تكون هي نفسها الهيجلية . وهذا موقف أوضحنه بما فيه الكفاية في غير هذا المكان من هذا الكتاب .

وتكلم هيجل في بعض أبحاث الشباب عن الدولة والأخلاق والكنيسة والظروف الاجتماعية التي يعيش فيها الجيل .

وفي نهاية مرحلة بيرن لا نملك إلا أن تشير إلى قصيدة « الويسيس » Eleusis وهو اسم مدينة اشتهرت بخوارق وأسرار الاله « ديمتر » بأقليم اتيكا الإغريق القديم . والقصيدة من نظم هيجل وهي مهداة إلى صديقه الشاعر هيلدرلين .

ويحدد الدكتور عبد الرحمن بدوى معالم هذه الفترة الأخيرة في مرحلة بيرن من حياة هيجل بقوله :

« لكن شيلنج اتجه خصوصاً إلى فلسفته الطبيعية ، بينما كان هيجل أكثر عناية بفلسفة التاريخ . ومن هنا رأى أن الشيء للوثر قبل كل شيء هو التطور الذي يجرى على مر الزمان . ولهذا رأى أن مهمته في مواجهة سائر الفلاسفة أن يعنى بالظواهر التاريخية ، ففطر إلى مبدأ التاريخ على أنه يؤلف وحدة وأنه يقوم على أساس عقلي مطلق .

« وقد ساعد على توجيه هيجل هذا الاتجاه صديقه هيلدرلين الذي كان

شديد الحماسة لتمجيد الطبيعة «^(١).

وأشار الدكتور بدوى فى نفس الموضع إلى أن هيجل أفاد بعد ذلك فى فرانكفورت من الاتصال المباشر بصديقه هيلدرلين . وكان لهذا أثر بالغ فى تكوينه الروحى .^(٢)

ونعود الآن إلى قصيدة هيجل بعنوان : « الويسيس » فنقول إنها تمثل وثيقة هامة لدلائها الكبيرة بالنسبة إلى التطور الروحى لدى هيجل . وفى هذه القصيدة آيات تعبر عن ضياع الروح فى الوجد وعن غربة العقل بعد تملكه وعن استغرابه واندحاشه فى رعدته إزاء اللانهاية . ولا يلبث الخيال هنا أن يضع الأبد فى متناول الروح وأن مجرد هذا الأبد من كل أشكاله ولكن هيجل لا يلبث أن يشطب هذه الآيات الصوفية فى قصيدته . وتعبر بقية الآيات بعد ذلك عن منحنى عقلى واضح فى تفسير العلاقة بالطلق . وفى الآيات الأخيرة يتجه الفكر الهيجلى اتجاهها ذهنيا متزايدا شيئا فشيئا حتى النهاية . والمهم هو أن هيجل يرفض الحب كأداة وحيدة فريدة للاتصال بالطلق . وتأخذ الطبيعة وضعها الظاهر المرموق بين كل العناصر الواردة بالقصيدة .

وتلى هذه الفترة فترة فرانكفورت وهى فترة دامت أيضاً ثلاث سنوات أخرى من سنة ١٧٩٦ إلى آخر أيام سنة ١٧٩٩ واشتغل فيها هيجل بالتدريس فى فرانكفورت بدعوة من صديقه الشاعر هيلدرلين . وتتميز هذه الفترة بملاقاته الوثيقة جدا بهذا الشاعر العظيم .^(٣) وهى الفترة التى سيتنبه فيها هيجل إلى التاريخ فيضعه فى قلب العقل نفسه . وسيلتفت التفاتنا واضحا إلى أهمية

(١) عبد الرحمن بدوى : شلنج ص ٨١

(٢) نفس المرجع ص ٨٢

(٣) الأيدى : أدبنا والاحتجانات المالية ص ١٩٠ — ٢٢٤

العوامل التاريخية بصورة فريدة. ^(١)

ويقترن هذا التفكير باهتمام ظاهر بالعلوم السياسية . ولكن تعد هذه الفترة بمثابة أغنى فترات حياته وأكثرها تأثيراً على روحه وفكره لأنه وصل فيها إلى حلول نهائية بالنسبة إلى معضلاته الفلسفية .

ولم يشرع هيجل في وضع أولى ملامح نسقه الفلسفي إلا ابتداء من يناير سنة ١٨٠٠ في مدينة يينا عندما سافر إليها واستقر بها على أثر وفاة والده . وسيتميز فكر هيجل بعدئذ بميله البحت نحو الفلسفة بعيداً عن أى عناصر غريبة على نسقه الفلسفي .

وأصدر هيجل أول ما أصدر في يينا كتابه عن « الاختلافات بين نسق فيشته وشيلنج » . ويسجل هيجل منذ بداية صفحات هذا الكتاب تلخيصاً لمفهومه الفلسفي . وسيتبين هنا أن المطلق هو الصيرورة . وعن هذا الطريق تضع الفلسفة الوجود داخل اللاوجود . وسيتبين أن المطلق هو الظاهر . وعن هذا الطريق تخاق الفلسفة فاصلاً وانقساماً داخل الوحدة . ولكن المطلق هو أيضاً حياة ، وعلى هذا تضع الفلسفة اللا محدود في صميم الحدود .

وهنا في الواقع تتحد الحقيقة المحايثة الباطنة بالفكر وتتحد للتالية الباطنة بالطبيعة . ولا يتحول هذا للركب من الموضوع ونقيضه فضلاً عن ذلك إلى مجرد إمساك بالعلاقة بين الذات والموضوع بحيث تكون الذات في جانب والموضوع في جانب . بل يصبح هذا المركب من الموضوع ونقيضه انتباهاً وإدراكاً للهوية القائمة فعلاً بين العلاقة الموضوعية (النظرية) بين الذات والموضوع والعلاقة الذاتية (العملية) بين الذات والموضوع .

1— Niel (Henri) : de la Médiation dans la Philosophie de Hegel, p. 42 - 64

وبمجرد الإنتباه إلى هذا الفعل التركيبي ينهض الفكر مباشرة إلى ما وراء التعارض العقلاني التقليدي الذي توقفت عنده الفلسفة الكانطية بين الذات والموضوع وتفتتح الأبواب والمجالات العقلانية الجديدة . وهكذا تحل كل العقبات ويطرأ التقدم على الفكر الإنساني .

وتظهر هنا فكرة التوسط لتحل محل « الاتحاد الحى » على نحو ما ظهرت فى فلسفة كل من فيشته وشيلنج . وكأنا يقصدان بهذا « الاتحاد الحى » توحيد الأضداد . أما عند هيجل فتعنى عند مبدأ ظهورها فى فلسفته الوجود الروحى الباطن لكل الأجزاء بداخل الكل الذى يضمها ويوحد بينها . أما فى « ظاهرة الفكر » بعد ذلك فسيعنى التوسط التعادل الذاتى عند التحرك . ثم يصبح من بعد مجرد العلاقة البعثة خالية من أى حدود . ولهذا كان التأمل الفكرى توطأ خالصاً بعامه . ويأخذ التوسط نفس المعنى تقريباً فى دائرة معارف العلوم الفلسفية . ولا شك أن وضوح معنى التوسط فى فلسفة هيجل أضفى بدوره وضوحاً على كل ما سبق من المصطلحات الفلسفية مثل الرفع والتسام .

وفى سنة ١٨٠٢ اشترك هيجل فى تحرير الصحيفة النقدية مع شيلنج . ولعل أهم منجى فكرى تميز به هيجل ها هنا هو أن الفلسفة كلها شىء واحد رغم تنوع الأنساق والمذاهب . ولكن لا بد من الأخطاء من أى عملية تم عن التقطيع والتقسيم لكل الأشياء على طريقة العقلانية التقليدية أو الفلسفة المادية . فيما عدا ذلك لا يكون النقد للأفكار الفلسفية سهلاً ميسراً إلا بعد الإلمام بمفهوم شامل عن العالم نحكم على ضوئه على كل القيم المقترنة بالفلسفات المختلفة .

وفى تلك السنة نفسها كتب هيجل ما أسماه بنسق الأخلاق الذى نشر

فيا بعد ضمن الأبحاث التي نشرها لاسون . وقد تناول هيجل هنا فكرة اللامحدود . ولكن المهم هو أن هيجل حدد في هذا النسق أول محاولة من جانبه لتخطيط نسقه الفلسفي . فتناول أول ما تناول المنطق بمقولاته : الكيف والسكم وبفكرته عن اللامحدود . ثم يتحدث عن الجوهر والقياس والمعرفة . وقد ضرب هيجل هنا مثلاً بأن فعل المعرفة يقدم من جانبه طياً للامحدود في المحدود كما هو الحال فيما يجري بعملية القياس . وهذا هو ما دفعنا إلى التمييز هنا بين المحدود واللامحدود والنهائي واللانهائي . فحينما كان الموضوع مشابهاً لما يجري بعملية القياس خصصناه بلفظي المحدود واللامحدود لأن القياس لا يتعلق بشيء من هذا .

. وجاءت الليتافيزيقا عقب كلامه عن المنطق مباشرة بحيث يتمثل العبور من اللامحدود إلى المحدود كبداً للوجود أيضاً . ولا نكتشف بناء الحقيقة ذاته إلا عن طريق هذا المبدأ ، ويختص الجزء الأول من الكلام عن الليتافيزيقا بشرح المبادئ الأولى . وفي نهاية الليتافيزيقا يتناول تعبيراً جديداً هو الروح المطلق ، وهو يعنى به مقولة جديدة . وهذه المقولة هي التي سينشأ عنها المعرفة المطلقة في « ظاهرة الفكر » وستتولد منها « الفكرة الماطقة » في المنطق والروح المطلقة في دائرة معارف العلوم الفلسفية وتعنى الروح المطلقة أن الروح تفكر في ذاتها كلما أمعنت التفكير في مختلف المقولات التي سبق تحليلها .

. ويأتى بعد هذا دور الطبيعة ، ويعيب هيجل هنا على العلم الحديث فقدانه لطابع اللامعقولية وتحويله للكون إلى مجموعة من الطاقات المادية والكمية . وينجاح العلم فقد الانسان الطبيعة بوصفها أداة بين يديه ، والطبيعة والروح تعبيران مختلفان ولكن قيمتهما واحدة وعلى قدم المساواة ويمثلان نفس الحركة الواحدة الأساسية . ويتوقف قدر الفيلسوف على مدى براعته في إحكام الأساك بهاتين الحركتين في وحدتهما . ولكن المهم هو أن تفكير

هيجل عن الطبيعة عبارة عن « ميتافيزيقا المعرفة الإنسانية حول الطبيعة » .
فهو لا يمثل فلسفة طبيعية بالمعنى المفهوم ، ولا ينتهى هذا الفصل عن الطبيعة
قبل تناول الزمانية والمكان .

ثم يرد موضوع الأخلاق فيعارض فيه هيجل الفلسفة العملية الكانطية
معارضة قوية ، وتعتمد الفعل أو التصرف الأخلاقي الهيجلي أن يحو كل
التعارضات والتناقضات التي استبقاها كانط متداخلة في كل الفضائل . والفعل
الأخلاقي عند هيجل هنا هو الفعل الذى أتكامل به داخل الشمول .

ويتهم الكثيرون هيجل هنا بتبعية شيلنج ، غير أن الثابت الأكيد هنا
أن هيجل لم يكن قط تلميذاً بالنسبة إلى فلسفة شيلنج . ويرجع التشابه بينهما
هنا على الأرجح إلى أن هيجل لم يكن قد اطلع على الفلسفة العملية الكانطية
إلا مؤخراً فضلاً عن زمالته الطويلة لشيلنج .

ولم يلبث هذا البحث أن أخلف بحوثاً ذات نضج روحى ظاهر وذات
ملامح عقلية عالية وقدرات فذة . وإذا كان هيجل قد أعاد وضع النسق
الأخلاقي مرتين متتاليتين بعد ذلك في ١٨٠٣ — ١٨٠٤ ، وفي ١٨٠٥ —
١٨٠٦ فقد استكمل جوانب أصيلة في فكره كل مرة وأمتاز بتخطيط تطوره
تخطيطاً واضحاً . ففي النسق الثانى (١٨٠٣ — ١٨٠٤) سجل النشاط الذاتى
بوصفه أدراكاً ذاتياً أى كجوه . وتمثلت حياة الوعى في أرفع صورها التعبيرية
خلال « روح الشعب » . ففي هذه الروح تحقق العبور الفعلى من اللامحدود
إلى المحدود . أما في نسق (١٨٠٥ — ١٨٠٦) فيرتفع التأمل العقلى من المحدود
إلى اللامحدود وقد سجلنا هذا التحول الهيجلي بوصفه انتفاضة هائلة في الفلسفة
الهيجلية في كتابنا عن هيجل^(١) .

(١) الدينى : هيجل ص ١٢٩ — ١٣٠ — ١٣٨

فمن هذه اللحظة انبثق ذلك المبدأ الجدلى الذى يقوم مقام النهج والفلسفة
معا فى النسق الميجلى الفلسفى . وهو مبدأ — كما نرى — يأتى من قلب الفلسفة
الميجلية ذاتها ولا يفرض عليها من الخارج . وينص هذا المبدأ على الإنطلاق
من أكثر مبادئ الفكر الممكن خواء وأشدها تجريدا فى اتجاه أكثرها
حياة وملاءمة عينية . ويكون الانتقال هنا فى حركة صاعدة من أسفل إلى أعلى .
فنحن نبدأ عادة بأدنى وأقرب طريقة ممكنة لتمييز الطابع الخاص بالأشياء وننتقل
منها صعودا إلى مواقف فكرية أكثر عينية ومثولا . وليس هذا مجرد
انتقال من أسفل إلى أعلى ولكنه فى الوقت نفسه عملية من المجرد إلى العينى
للاقل وحركة من الخارج إلى الداخل ونزوع نحو القوة المحركة ذاتها ... وتمثل
القوة المحركة فى الكل الموحد وفى الشمول الذى يضم الأجزاء جميعها ويحيلها
إلى كيان نسقى متصل لهذا العالم كوضوع للمعرفة .

وهذه هى خطوات الفكر من المحدود إلى اللا محدود .

الفصل السابع

الجدل الهيكلى

سبق أن أشرنا إلى الفاصل الحاسم بين الفهم والعقل في نظر هيجل . من شأن الفهم أن يفصل بين الأشياء وأن يخلق بينها التعارض وأن يكشف عن التناقض فيما بينها . أما العقل فيعمد إلى إيجاد الترابط بين المتناقضات داخل شمول عيني وخلق الوحدة بينها داخل ذلك الشمول العيني . فكان العقل يحل الأضداد في تركيبة أعلى ويرد الاختلافات إلى الهوية . وليست هذه هوية مجردة خالية من المضمون . إنها هوية عينية تحتوى على الاختلافات الداخلية الخاصة بها وتعرضها وتنميتها .

وذلك هو جوهر الجدل كما فهمه هيجل بشكل عام ، فالكل يتقدم في الأشياء وفي الروح عن طريق المتناقضات التي تنحل كل مرة في صورة تركيب تنبثق منه متناقضات جديدة . وهذه الحركة الجدلية هي مصدر النمو والتطور الذى ينتقل به الوجود من حالة ما فقيرة ومجردة إلى حالة أكثر غنى وأوفر عينية . ولا يعنى هيجل بالجدل سوى أنه النمط الذى يتم على شاكلته التطور خلال الصراع الباطن أو آلية النمو وسط النزاع الداخلى . ويبقى الجدل الهيكلى تصورا عن النزاع الداخلى . ولكن الروح عند هيجل هي روح العالم ، وبالتالي فالصراع بين الروح ونفسها أصبح صراعا في العالم بأسره . ولهذا يعمد هيجل إلى شرح فكرته الجدلية مع تأكيده بأن التناقض هو المبدأ المحرك الحقيقى للعالم .

وكان البعض قد اقترح أن الجدل يقوم مقام المنهج في فلسفة هيجل ،

وأكدنا نحن أنه أكثر من منهج لأنه فلسفة بأسرها في كتابنا عن هيجل^(١). فالجدل تطور العقل من الداخل. ولكن قوته للتحركة تمثل فوق ذلك تضمين الكل باكمله في كل جزء على حدة كما تمثل استمرار النسق الخاص بالعالم نفسه كموضوع معرفي.

ونحن نعد الجدل عند هيجل بمثابة العصب الرئيسي في فلسفة هيجل لأننا لا نميل إلى الإكتفاء بالنظر إليه كمنهج. والحق أن الجدل الهيجلي لا يتحول إلى منهج إلا ببعض التدخل في تقديره وبعض التعديل في حقيقة وظيفته لليتاثيرية. لا بد من إدخال بعض التغيير في حقيقة الجدل من أجل اعداده وتهيته لأن يكون منهجاً. وتأكيد أن نسبة للمنهج إلى الجدل الهيجلي لا تحدث إلا بقصد التبسيط في شرح وتوضيح هذه الفلسفة، وقد ذهب شاتليه إلى القطع بأن كل محاولة من هذا القبيل هي إيذاء لفلسفة هيجل وأن المقصود بها عادة اعتبار الجدل إجراء ذهنياً أو فكرياً وحسب وهو ما لا يتفق بحال مع أى نص من نصوص هيجل الأصلية بهذا الصدد^(٢).

وقد تولى الكثيرون من الشراح مهمة تفسير الجدل الهيجلي على أساس أنه بمثابة الإجراء الفكري أو المنهج. ولكن شاتليه اعتبر هذا خطأً بين الجدل الأفلاطوني والجدل الهيجلي. وبصبح بغير شك وصف الجدل الأفلاطوني بأنه منهج. ولكن هذا لا يجوز إطلاقاً لدى هيجل^(٣).

ويستند أصحاب الرأي القائل بأن الجدل ليس منهجاً في فلسفة هيجل إلى نص من كتابه «ظاهريّة الفكر» مؤداه أن الصدق هو الحركة من ذاتها وفي ذاتها بينما للمنهج هو المعرفة الخارجية بالنسبة إلى الموضوع^(٤).

(١) الديدي: هيجل ص ١٦٢ — أظن كذلك ص ٢٠ — ٢١.

2— Châtelet (Francois): Hegel p. 5

3— Ibid: P. 65

4— Hegel: Phénoménologie de l'Esprit Vol, 1, p. 41

وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الجدل شيئاً مضافاً إلى فلسفة هيغل .
 وذلك لأن النهج لا يكون عادة جانباً أصيلاً من الموضوع وإنما هو شيء غريب
 عن الموضوع يطبق عليه من خارجه . وإذا نظرنا إلى الجدل هذه النظرة وجدنا
 أنفسنا منساقين إلى اعتبار هيغل كواحد من أصحاب الخوارق ومبدعي
 الأعاجيب بحكم ابتكاره للعبة الثلاث : الموضوع ونقيض الموضوع ومركب
 الموضوع ونقيضه . ويعد هذا الموقف إزاء الجدل الميجلي من أخطر ما يؤثر
 على فهم فلسفة هيغل بعامة ولعله يؤدي فعلاً إلى إفساد كل تقدير وكل
 رأى بشأنها .

ولا مفر أمام هذا كله من استبعاد منهجية الجدل الميجلي حتى نبليح
 مرحلة الفهم الحقيقي لهذا الجدل . وإذا كان أفلاطون قد عرف الجدل بأنه
 فن معرفة ما يعنيه الكلام وكان أرسطو قد عرف العلم بأنه الاضمار
 subsumption للمنطقى للواحد والكثير كلا للآخر وللهوية وللاختلاف كلا
 للآخر فقد عمد هيغل إلى تجميع هذا التعريف المزدوج وتوجيهه توجيهاً جديداً .
 وفي رأى شاتليه أن كل الجدة والابتكار من جانب هيغل يكمنان في هذا
 المنحنى الجديد ، فإذا كانت اللغة هي وجود الإنسان فمن اللازم إدراكها
 كموقع تتحقق فيه هوية الوجود والفكر ولا ينبغي اعتبار اللغة وسطاً لا مبالياً
 أو موقفاً دائماً التغير تتحقق فيه هوية الوجود والفكر .. تلك الهوية التي تبدأ من
 عندها كل التعميمات للمنطوقة في عزم وإلحاح .

وإذا لم نفهم الجدل الميجلي ابتداء من هذه اللحظة في فلسفته ضاع كل
 مجهود في التعرف عليها . فها هنا يقرر هيغل العمل وفقاً لهذه التجريبية
 للمنطقية أو لهذه التجربة للمنطوقة في عبارات محددة لاتند عنها شاردة
 أو واردة .

وبعد الجدل على هذا الأساس تجربة من صميم الفلسفة الهيجلية بوصفها فلسفة فوق ميتافيزيقية . وهى تجربة يتحقق بواسطتها الانتقال من فكرة إلى أخرى . فالفكر فى نظر هيجل كما هو واضح هنا يفترض التناقض كما يفترض الهوية أى أن يكون الشيء هو هو . غير أن التناقض أكثر عمقا وأبعد أثرا لأنه فى نظره أصل كل حركة ولولاه ما تحققت حركة أى شيء وانباتاقته وحيويته . وليس الجدل نفسه سوى تألف الأضداد فى الأشياء وفى الفكر معا .

ولا يغيب عنا أن الجدل حركة من صميم الفلسفة الهيجلية ليستعين بها على استنباط المقولات من المقولة الأولى وهى الوجود . والواقع أن قولنا « يستعين بها » لا تكشف عن جوهر الجدل لأن هذا التعبير مجازى محض . فالجدل دور أساسى من داخل الفلسفة الهيجلية اقتضت وجوده طبيعته هذه الفلسفة ذاتها . أو هو — إذا شئنا — وجه أصيل قائم فى كل أركانها وزواياها لاستخلاص واستنباط بقية المقولات من المقولة الحقيقية الأولى وهى مقولة الوجود . وبغير هذا تنفصم عرى هذه الفلسفة تماما .

وينبنى الجدل على أساس أنه يحقق اكتشافا . هذا الاكتشاف الذى يحققه الجدل هو أنه ليس صحيحا أن الكلى يستبعد الاختلاف بصور مطلقة . ويتأخضا اكتشاف هيجل هنا فى أن أى تصور من التصورات يضم نقيضه على سبيل الاضمار وأنه من الممكن استنباط هذا النقيض منه واستصفاؤه .

وهذا هو جوهر الجدل . فالجدل يتكون من لحظات ثلاث هى كما قلنا : الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع ونقيضه . واعتاد هيجل أن يضع هذه اللحظات الثلاث باسم الانيات والنفي ونفى النفي وإن كان قد اعتاد تكرار ألفاظ نقيض الموضوع ومركب الموضوع ونقيضه كثيرا فى خلال كلامه^(١) .

(١) الديدى : القضايا المعاصرة للفلسفة ص ١٨٨ الملحوظة الثانية .

وعلى ذلك فإذا بدأنا بمقولة الوجود استصفينا منه اللاوجود أو العدم وفقاً للاكتشاف الهيجلي للمستحدث بأن الكلى لا يستبعد الاختلاف استبعاداً مطلقاً وأن أى تصور يضم نقيضه فيه ويحمله كامناً في ثلثايه . فنستصفي اللاوجود من الوجود ثم نستصفي الصيرورة من العلاقة بين الوجود واللاوجود (أو العدم) وهذه هي مقولات المنطق الهيجلي الأولى الثلاث . وتفرض هذه العملية الثلاثية نفسها فرضاً عن طريق الضرورة العقلية ، فالمقل هو المنطق وهو كل موضوعية قائمة بذاتها ومستقلة عنا .

والوجود هو المقولة الأولى بحكم عموميته القصوى . فأكثر الصفات عمومية هو الوجود . أو هو على الأصح أعلى تجريد ممكن وهو أعم ما يطلق على الأشياء للثبة في الكون . ويمكن أن يحمل كل شيء في الوجود صفة الوجود كأساس ليكون موجوداً . بل هو في الأصل يحمل صفة الوجود . وإذا تخلى عن أى صفة أخرى فلا يمكنه ألا يكون موجوداً . وعلى ذلك فقولة الوجود — مجرد الوجود في حد ذاته — هي أول مقولة . وأعلى تجريد ممكن هو الوجود أى أن يكون الشيء موجوداً أو أن يكون وحسب فيتصف بالكيثونة . ولا بد كما هو ظاهر من افتراض الوجود كأعلى مقولة لازمة لزوماً مطلقاً قبل أى مقولة أخرى .

ولاستنباط بقية المقولات من هذه المقولة الأولى — مقولة الوجود — اعتمد هيجل على اكتشافه الذى سبقت الإشارة إليه بأن الكلى لا يستبعد الاختلاف بصورة مطلقة . ويحتوى التصور على نقيضه كامناً فيه ومن السهل استخلاص هذا النقيض واستنباطه ليقوم بعمل مختلف كما يحدث عند تحويل الأجاس إلى أنواع .

فمثلاً مقولة الوجود تعد خالية من أى تحديد ومن أى معالم على الإطلاق كما أنها فارغة تماماً أو هي عينها الفراغ الخالص . ولا تحتوى مقولة الوجود على

أى مضمون ينقلها إلى النوعية والتخصيص . وليس هذا الفراغ شيئاً ما ولكنه غياب كل شيء وكل تحدد أو صفة أو خاصية . وهذا الغياب المطلق لأى شيء هو نفسه اللاشيء... الفراغ والخلو من الشئئية هو عين اللاشيء.. وبهذا يكون الوجود على الإطلاق هو اللاشيء نفسه . وهنا يحتوى التصور المحض للوجود على فكرة اللاشيء .

ولكن مجرد إظهار احتواء مقولة على مقولة أخرى هو استنباط لهذه المقولة الأخرى من المقولة الأولى. إذاً نهينا إلى احتواء مقولة على أخرى كان هذا بمثابة استخلاص للأخرى من الأولى . وعلى هذا النحو استخلصنا مما تقدم مقولة اللاوجود من مقولة الوجود . والفكر المحض الخالى من أى وجود هو عين فكرة اللاوجود . بل إن الوجود هو نفسه اللاوجود أو هو نفسه اللاشيء .

وإذا كان الوجود هو عينه اللاوجود فالوجود يعبر إلى اللاوجود. ولا يمكن العكس . أى من غير الممكن أن يعبر اللاوجود عبوراً ابداعياً إلى الوجود لأن فكرة اللاوجود هي فكرة خواء وهو - أى اللاوجود - محض لاوجود .

فالوجود يعبر إذن إلى اللاوجود . ولكن إذا كانت كل مقولة تختفى فيها الأخرى ظهرت بالتالى فكرة ثالثة يتضمنها هذا كله وهي فكرة عبور الوجود إلى اللاوجود . هناك الوجود وهناك اللاوجود وهناك فكرة ثالثة هي العبور من الوجود إلى اللاوجود . وهذه الفكرة الثالثة متضمنة وكامنة فى كل من الوجود واللاوجود . وهي هي مقولة الصيرورة .

وهكذا أقمنا الصورة الأولى من صور الجدل . بدأنا بالوجود واستنبطنا منه اللاوجود أو العدم . ومن العلاقات بينهما استنبطنا الصيرورة . وهذه هي مقولات للمنطق الهيجلى الثلاث الأولى . والمقولة الأولى مثبتة والثانية نقي لها أو نقيضها . ولا يكون الشيء ولا يكون فى آن معاً إلا فى الصيرورة . أى أن

الشيء لا يكون مثبتاً ومنفياً إلا في صورة صيرورة . فتأتى الصيرورة لتحل التناقض ، أو بعبارة أخرى يتم الاتفاق بين تناقض المقولة الأولى والمقولة الثانية في مقولة ثالثة هي الوحدة بين المقولتين السالفتين . ولا تحتوى المقولة في نفسها على التناقض بين المقولتين السابقتين فقط بل تحتوى أيضاً على الوئام والوحدة والانسجام السائد بينهما فمن الضروري بلوغ الوحدة في الاختلاف من حيث هي قائمة موجودة . والصيرورة هي التعبير الحقيقي عن نتيجة التناقض بين الوجود والعدم بوصفها وحدتهما معاً^(١) .

وهذا هو أول شكل من أشكال الثالوث الجدلى الذى يطلق عليه اسم الموضوع وتقيضه ومركبهما . وتفرض هذه العملية الثالوثية نفسها فرضاً عن طريق الضرورة العقلية . والعقل هو المنطق الموضوعى القائم بذاته مستقلاً عنا^(٢) .

ويهمنا هنا أن ندرك مع هيوليت في كتابه عن « المنطق والوجود » أن أعلى صورة من صور التجربة الإنسانية (ولا يوجد شيء خارج التجربة الإنسانية) هي ظهور الهوية بين الوجود والمعرفة والنفوذ إلى بناء الوعى الذاتى الكلى حيث يتكلم الوجود إلى نفسه ويعبر عن نفسه مبرزاً الشيء الذى يتعلق به الكلا والأنا الذى يتكلم . وهو إذ يبرز الموضوع الذى يعينه الكلام يقوم بتحديد منطوق الهوية بين الوجود والفكر . وتعد متابعة الحركة الخاصة بالمقولة على هذا النحو وهي تهم بأخذ صور متنوعة من المقولات والحركات وأشكال مستحدثة في عقد جزئية من سلسلة الجدل بمثابة إقامة منطق للفلسفة وأعلى الأصح تاريخ للفلسفة بناء على التناظر الكامل بين المنطق والتاريخ وهذا هو الهدف الأعلى لفلسفة هيجل .

(١) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٨٨

(٢) استيس : هيجل ص ١٠٣

ومقولات المنطق هي نفسها مقولات الوجود . ولم يتميز الفكر المنطقي بطابعه الجدلي الا لأن الوجود نفسه جدلي . والجدل المثالي أو الفكر صدى للجدل الحقيقي . وجدل اليقين المحسوس نفسه ليس سوى تاريخ حركة هذا اليقين أو حركة تجربته . بل ومن الواضح على حد تعبير هيجل أن اليقين المحسوس نفسه ليس إلا هذا التاريخ نفسه .

ومن هذا يتأكد أن الجدل من موضوع ونقيضه ومركبهما ليس صورة خالصة من التقابل والتألف مستقلة عن طبيعة الحدود والألفاظ التي يقابل ويؤلف بينها . وليست الحدود والألفاظ مادة لا قيمة لها تخضع لإجراءات المنطق المطردة على نمط واحد . فالصورة والمادة عند هيجل هما نفس الشيء . أو بمعنى أصح الصورة هي المادة في منطق هيجل . وبهذا اختلف التعارض بين الشكل والمضمون وبين الصورة والمادة^(١) . ومن الضروري أن تصبح كل تسمينات المادة أطواراً في الصورة الشاملة لأن هذه الصورة الشاملة هي الهوية المطلقة بين الشيء ونفسه . فالصورة هي هوية الوجود أو هوية نفس الشيء . وهي تركيبة تحليلية معاً ، وينبغي الجدل الذي يؤدي إلى الانتقال من مقولة إلى أخرى على أساس قائم في طبيعة كل من المادة والصورة أى في كل من وجهي الفكرة (على نحو ما شرحناها فيما سبق) .

وعلى ذلك فالمنطق علم وجود أو بحث أنطولوجي . وللبداً الأساسي في منطق هيجل هو الوجود . وتلتصق التسمينات بالوجود بالضرورة لأن الوجود نفسه لا يمكن أن يدرك خارج هذه التسمينات . ويستحيل أى وجود بدون تأكيد حقيقة المقولات الأعلى فالأعلى منها حتى يتمثل الجدل . والواقع أن تحقق الجدل في صورة انتقال من الشيء إلى نقيضه هو آخر مرحلة من مراحل الإنقسام بين الشكل والمضمون التي إعتاد أن يقيسها الفهم وهو الإشارة النهائية بسقوط كل الفروق والتمييزات التي من شأن الفهم أن يخلقها في العالم خلقاً .

(١) وبين التهج والعلفة طما .

ولذلك فالجدل مبدأ العقل لا مبدأ الفهم . وهو مبدأ منقاض لجمود الفهم وحرفيته وإن كان يشمل مبادئ الفهم ويستوعبها . ولا إنقصال على الإطلاق في نظر المبدأ العقلي بين جدل الفكر وجدل الواقع الحقيقي . وجدل الفكر صدى لحركة الأشياء نفسها . ولا يتصف الفكر بالجدلية إلا على أساس أنه يصف جدل الحقيقة نفسها . وإذا كانت الفكرة تبرز نقيضها فذلك بحكم ما يجري في الواقع وهو أن الحقيقة التي تمثلها تلك الفكرة تستلزم الحقيقة المناقضة .

وبعد هذا التناقض مصدر الحركة المولدة للعالم لأنه هو نفسه الذي يؤدي إلى إنقسام الروح على نفسها في الموقف المعرفي . وذلك هو نفسه التناقض بين الروح مضمرة في ذاتها اللامحدودة والروح ظاهرة بذاتها المحدودة . وهو التناقض الذي تحمله الروح في فعل المعرفة .

ولهذا يعطى هيكل للسلب مكانة خاصة . فالعالم يتحرك بفضل السلب . وبفضل السلب ينفذ إلى العالم كل من العدل والنقاء . والسلب هو الذي يجعل من الفكر المطلق فكراً حقيقياً . ولا يكمل الفكر نفسه ولا تصبح فكرته كاملة إلا بعودة السلب إليه في صورة تفكير في نفسه .

وهو يتحدث عن الجدل بوصفه جدل المحدود لأن المحدود الذي لا يكون هو نفسه يضطر عن طريق الجدل إلى أن يتعدى نطاق وجوده الطبيعي أو المباشر ليصبح نقيض نفسه . فالجدل ديناميكي ومبدأه أن المحدود للتناقض في ذاته أصلاً ينطوي على مصدر إبادة نفسه بنفسه .

ومن أجل ذلك قد يذهب البعض إلى وصف الجدل بأنه الديناميات النفسية الخاصة بالروح في نظر هيكل عند تطلعها لمعرفة ذاتها كطلق ، وهذا مفهوم نفسي خالص .

والواقع أن هيجل يرفض الموافقة على أن جدل المحدود ينطوى على سر اللامحدود أو على أفضل الوسائل والأساليب لإدراك تصور «اللانهاية». ويرى أن اللامحدود الأصلي في جدله هو ضرب من الواحدة الدينامية ، فهو لا يمثل عملية من التقريب اللانهاى لحالة لا يمكن بلوغها من اللامحدود بل هو مجرد ذبذبة بين المحدودية واللامحدودية على مدى يأخذ في الاتساع شيئاً فشيئاً إلى مالانهاية على هيئة تقدم من خلال سلسلة من حالات اللامحدود القريبة إلى أن يبلغ الواحد الأعلى (أى المعرفة المطلقة) . ويتحقق بلوغ حالة اللامحدود (أو الوجود الذى لا يحد) بواسطة الفعل المعرفى الذى تحطم به الذات الواعية موضوعية أى شىء من الأشياء .

وتتمثل حالة اللانهاى في هذا المفهوم كمجرد لامحدودية المحدودية أو نفي المحدودية عن طريق المعرفة . وبالتالي تصبح الصيغة الخاصة باللامحدود الأصلى هى « نفي النفي » . وهذه هى ما يدعوه هيجل بالفكرة الأساسية في مجموع فلسفته . ومعنى هذا أن الشىء الخارجى يقوم مقام « الحد أو التحديد » وبالتالي يقوم بالنفي للامحدودية الذاتية الكاملة. وفي نفس الوقت تبقى الذاتية في حالة محدودية وتمثل نفي ذاتها . وهنا يتحقق الرفع *aufhebung* للشىء في صورة نفي للنفي . وبالمثل يمكن القول بأن الذات العارفة بدورها قد أزاحت أو حذفت بهذه الطريقة نفسها كموجود محدود . وكأنها بذلك قد نفت نفسها بحكم كونها نفيًا ذاتيًا . ومعنى هذا أن « نفي النفي » هو التخطيط الإجمالى الخاص بالعملية التاريخية التى يحققها نمو الروح نموا ذاتيًا إلى مالانهاية .

ويؤكد هيجل أن « نفي النفي » لا يؤدي إلى الحياد وإنما يحقق الاثبات الفعلى . ويعنى هذا أن عملية الجدل — رغم طابعها الملام بشكل مباشر — هى عملية بناءة في حصيلتها الأخيرة . فالروح تحقق الاثبات الإيجابى لذاتها (بوصفها لامحدودة) عن طريق أفعالها المتوالية على شكل حذف ذاتى (بوصفها

(محدودة) . ولاتلبث أن تجد نفسها على اتفاق وتواؤم كامل مع نفسها في
غيرتها (أو في حالة كونها غير نفسها) في العالم الخارجى بعد رفعه .

ويؤكد العالم الخارجى الذات العارفة وينبئها في طبيعتها الأساسية وفي
فكرتها عن نفسها كموجود مطلق على أثر استبعادها لكل عوامل الاغتراب
(أو السلوب) اعتمادا على عملية المعرفة المستمرة . وعندئذ فقط تتحقق خطوة
أخرى في طريق الذات العارفة بأن ترتفع بنفسها من حياة المحدودة إلى حياة
اللا محدود . وأكثر من ذلك أن الذات العارفة عندئذ لا ترجع إلى حالتها
المعرفية السابقة وإنما تنبثق بعد ثرائها بما نالته وحققته من المكاسب الذهنية
الجديدة التي كانت تنقصها من قبل ، وعلى هذا ففي النفي ينطق حرفيا باسم
« الإثبات » .

وإذا فسرنا هذا كله على أساس اللحظات الجدلية الثلاث كان الموضوع
هو شكل العالم كمعطى أى للموضعة الذاتية الخلاقة . وكان نقيض الموضوع
هو العالم المدرك عن طريق الذات العارفة كشيء عدائى غريب . وكان
العالم، بعد استعادة تلك الذات له كمضمون ذهنى، هو مركب الموضوع ونقيضه .
ومن الواضح أن الجدل هنا يسرى بصورته تلك على مجموع الوعى
الذاتى أى الإنسان بعمامة حسب تعريفه المألوف في فلسفة هيغل . فالإنسان
في هذه الفلسفة هو العنصر الممثل للروح المتناهية في الوعى الذاتى . وبالتالي
تصبح العملية الجدلية ذات بؤرة مركزية أساسية هي الإنسان .

والمفروض أن تواجهنا هنا مشكلة ضخمة للنظر فيما إذا كان هيغل يمحصر
مجال الجدل في الإنسان وحده أم يمدده ليشمل الطبيعة بأسرها من ورائه .
ولكننا في الواقع نحاشينا الوقوع في هذا الاشكال بما سبق أن قدمناه في
مدخلنا إلى موضوع الجدل . ولم يعد السؤال : هل الجدل ينطبق على الإنسان

وحده أم يشمل كلا من الإنسان والطبيعة ؟ ... لم يعد هذا السؤال ذا معنى بحال من الأحوال . وقد قيل عن هيجل انه لم يكن متفقاً مع نفسه في هذه النقطة اتفاقاً نهائياً ولم يستطع أن يثبت عند رأى نهائى .

وبنى الكثيرون اعتقادهم في أن الطبيعة غير جدلية على أساس أن هيجل أكد أن عملية النمو والتطور في الطبيعة غير جدلية . واستندوا في ذلك إلى قول هيجل في كتابه عن « علم المنطق » بأن الروحى يختلف عن الطبيعى وبخاصة عن العالم الحيوانى لأن الروحى لا يماشى أى مجرى للأحداث اعتباطاً وإنما ينمزل في صورة تحقق ذاتى . وهذا يشير إلى أن العملية الجدلية الخاصة باللاتناهى الذاتى تلقى تعبيرها المناسب في الوعى الذاتى فقط بينما لا يعد النمو الطبيعى جدلياً ويظل مجرى عشوياً خالصاً للأحداث . ولكن هيجل لا ييخل على « الروح اللاواعية » أى الطبيعة بأنها تبدى شكلاً جدلياً بدائياً غير مكتمل في عمليات نموها . ففي الطبيعة يوجد ذلك التناقض الذى لم يستقر بعد على قرار والذى يفكر فيه اللوجوس .

ولا ترد هذه المشكلة بحال في بالننا بحكم وضوح موضع الجدل من كل الجوانب حسب تقديرنا السابق وحسب ما انتهينا إليه هنا . إذ لا يوجد عند هيجل أى انفصال على الإطلاق في نظر المبدأ العقلى بين جدل الفكر وجدل الواقع الحقيقى وجدل الفكر عنده صدى لحركة الأشياء نفسها . والأشياء هنا هى الأشياء الإنسانية وأشياء الطبيعة معا . غير أن الفكر يفترض الهوية والتناقض مقدماً ، ولا بد أن يكون الفكر قد ذهب مقدماً إلى افتراض الهوية والتناقض لاشتغال الواقع الحقيقى عليهما .

غير أن خاصية الجدل الرئيسية هى استكمال جميع الأشياء في وحدة . وهذا هو ما لا تستطيع الأشياء الطبيعية أن تحققه أو تبلغه . فالطبيعة لا تدرك نفسها وإنما يدركها الفكر . وهى بحكم كونها لا تخضع لادراك نفسها تحتفظ بتلك

الكثافة الخاصة أو البدائية الفظة التي تجعل منها على الدوام نقيض الفكرة وتبقى دائماً في هذا الوضع . ولهذا كله تمجز الطبيعة عن أحداث الوحدة وعن خلق التكامل . ولا شيء يفرد به الجدل مثل هذه الخاصة . . . خاصة خلق التكامل بين جميع الأشياء في وحدة .

ومعنى هذا أن الجدل يحقق نصف الطريق فقط في الطبيعة . فالطبيعة تعجز عن تحقيق الفكرة ولكنها تظل دوماً نزوعاً طبيعياً نحو الفكر برغم كل برائتها وهي لذلك تظل في مستوى التكرار والاسترجاع ولا تحقق التقدم ^(١) .

ولكن من المؤكد كما سبق القول أن الجدل يتحقق في صورة تناقض بدائى في الطبيعة ، وهذه هي نفس الصورة التقليدية القديمة الخاصة بالجدل عند فلاسفة اليونان الأقدمين . وجدل الفكر في أول صورته هو بغير شك صورة لتناقض الأشياء . فهيجل يذهب مذهب هيراقليطس في اقرار الصراع بين الأضداد . ولكنه يستمد من هذا الصراع جدلاً عقلياً أرفع وأعلى وأكمل لأنه يبلغ التمام ويحقق الوحدة والتكامل والادراك الذاتى أو الوعى العاقل . وذلك هو جدل الفكر .

ويصح أن نقول أن الصراع بين الأضداد في الطبيعة هو مصدر الإيماء بجدل الفكر نفسه . فالصراع بين الأضداد في الطبيعة هو الجرثومة الأولى التي ينمو من جراثيمها كل جدل في الفكر . ولا مفر من أن يبقى هذا الشكل الجدلى المتمثل في الصراع بين الأضداد كما يتمثل دائماً في الطبيعة بغير تقدم وبغير إرتفاع إلى مستواه الأعلى لسببين أولهما أنه يلزمه أن يبقى دائماً بمثابة نقيض للفكرة وثانيهما أنه لا يستطيع أن يبلغ مرحلة الوعى الذاتى وهي المرحلة الضرورية لسكمال العملية الجدلية .

(١) هنا نلاحظ أن هيجل لا يعترف بالتطور العضوى الذى يحقق تقدماً حقيقياً خلافاً ، وهو تصور أساء إلى فلسفة هيجل .

فالجدل إذن عملية نمو الروح نموا ذاتيا نحو اللاتناهي من خلال الغزو
للعرفى للعالم مرحلة بعد أخرى . وهو بهذا توسع لاحد له على المستوى الفكرى
وهو أيضا تجريبى يتعلق بجماع التجربة .

والتاريخ هو أكمل جدل لأنه جدل للموضوعية الصماء (إذا صح هذا
التعبير) عندما تبلغ أقصى آماد الوعى الذاتى والتكامل الموحد والتقدم العرفى .

فالتاريخ هو سجل الأحداث التى إستجالت إلى حقائق موضوعية والتى
ظلت أمدا طويلا من قبل بغير اجراء فعلى أو تبرير وجودى . وإذا صح أن
خصائص الطبيعة وكيفياتها ذات وجود موضوعى حقيقى فهذه الموضوعية
الحقيقية لا تسكتم ولا تلبس لباسها الواقعى إلا بدخولها فى التاريخ كتجربة
وردت من قبل وباحتسابها بين جملة الحقائق الجارية التى تجرى مجرى الأمور
المقررة للروح من خلال ثفايا الزمان والمكان .

فمثلا إذا قيل ان طعم العنب موجود من قبل وجود الإنسان ضمن جملة
الصفات والخصائص فى فاكهة العنب كان ذلك بمثابة الحكم الجدلى الناقص
معرفيا لسبب بسيط وهو أن طعم العنب لا يكمل ولا يتحقق إلا من خلال
ظاهرة عضوية خاصة باللعاب والتذوق الحسى فى فم حيوان واع مدرك لفوارق
الطعوم وهو الإنسان . ولهذا لا يجوز أن يكون طعم العنب حقيقة موضوعية
مقررة منذ بدء الخليفة ولكنه يصير كذلك لتكرار ظاهراته فى التاريخ الإنسانى
ووجوده كجزء بارز فى سجل الوقائع والخبرات التاريخية . وسبب ذلك هو
أن المعرفة لا تبدأ بالمعطى الحسى فى ذاته كحقيقة موضوعية مستقلة ولا بمبادئ
العقل العامة والادراك الشخصى ولكن بالموقف للركب الذى يجد الإنسان
نفسه فيه منذ فجر الوعى الذاتى .

ولهذا السبب العلمى فى ملاحظة الظواهر ذهب هيجل إلى التفرقة بين

ما هو في ذاته وما هو لذاته . وفي كل شيء من الأشياء جانبان : جانب لا تتعلق به معرفتنا وهي الشيء في ذاته وجانب آخر يكون موضوعاً للمعرفة والادراك وهو الشيء لذاته . وتمثل هذه التفرقة لدى هيغل الصيرورة المستمرة للشيء من حيث تصوره وتعريفه وتحديد خصائصه . فهي تمثل العبور من مرحلة معرفية إلى مرحلة معرفية أخرى بوصفه انتقالاً من الشيء في ذاته إلى الشيء لذاته . ويشبه هذا الانقسام بين المرحلتين تفرقة أرسطو بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل . غير أنه انقسام متدرج لدى هيغل وليس حاسماً بصورة الانتقال القاطع من الوجود بالامكان أى بالقوة عند أرسطو إلى الوجود الحقيقي الفعلي .

وتكمن هذه التفرقة بين الشيء في ذاته والشيء لذاته لدى هيغل خلف كل حقيقة من حقائق كتاب « ظاهرة الفكر » ووراء كل لفظة من لفظاته . والشيء في ذاته هو الحالة الأولية التي لم تلتق بعد كالمها في التجربة المعرفية وهو الذي يستحث جدل الفكر على أن يكون بمثابة همزة الوصل بين الوجود الطبيعي في ذاته وبين المعارف العملية القائمة على حقائق موضوعية خارجية مستقلة عن الذات وغير متوقفة على الذات . ويلقى محرك هذا الجدل لدى هيغل إسم المنطق . فالمنطق هو الحركة البهتة أو الصيرورة وهو أيضاً الضرورة التجريبية أو الضرورة الخاصة بالتجربة . وهذا يكمن سر نظرنا الرئيسية إلى علم التاريخ بوصفه أشمل حقيقة في النسق الفلسفي الهيجلي . ويخضع المنطق نفسه في رأينا لطابع التفكير التاريخي لدى هيغل . فالمنطق لا يبدو أن يكون عنده سوى تاريخ نقدي للمصطلحات التي يستخدمها الفكر في وصف الحقيقة (والحقيقة هنا هي جماع التجربة ومجموع الوقائع في العالم الخارجي) كما يستخدمها في التعبير عن الحقيقة . فكأن المنطق مجرد النقد الفلسفي للتصورات (٧٢ - هيغل)

أو للعناصر التي تتكون منها المفاهيم الخاصة بكل شيء وبكل حقيقة والتي يحقق عن طريق تصويبها وكاملها تعريف الشمول أو للطلق . وذلك لأنه يصف نشأة وتكوين جملة الحقائق الداخلة في الآفاق الذهنية ويحقق عن طريقها الاتساق والوحدة والنسق العلمي للحقيقة . وبعبارة أخرى للنطق هو — على ذلك — جهاز الأفكار الذي ينمو نمواً ذاتياً ويتم عن طريقه التفكير في الأشياء وتصبح هذه الأشياء على ما هي عليه . ولذلك فالنطق نفسه وعى التاريخ لأنه ثمرة ناضجة لتجارب الإنسانية في عصورها السالفة مع احتفاظه في باطنه بمبدأ نموه وتطوره ^(١) .

والصيرورة في فلسفة هيغل هي أول فكرة عينية وأول تصور أو فكرة ماهوية . بل هي أول فكرة عينية وتعيينية في آن معاً . ولا كان التصور للماهوى كلا عضوياً فليس من الممكن أن توجد أجزاؤه قبله . بل تترتب كل حقيقة علمية على ظهوره وإذا كان التطور الجدلي تطوراً فكرياً بحيث لا يوجد الفكر حقيقة إلا كفكرة ، فالطبيعة مجرد نسق من الدرجات التي يتقدم بعضها ابتداء من البعض الآخر بالضرورة وينشئ كل منها حقيقته القادمة . على أنه لا ينبغي أن نفهم ذلك على أساس أن الواحدة من هذه الدرجات تصدر فعلاً عن الأخرى وتنتج عنها وتبرز منها . بل معنى ذلك أن بعض هذه الدرجات يتقدم ابتداء من بعضها الآخر وينشئ حقيقته القادمة في الفكرة الداخلية التي تقوم كأساس للطبيعة .

وإذا أعدنا ذكر المثل الذي سقناه عن طعم العنب عرفنا أن ظهور هذه الخاصية وهي طعم العنب مرتبط بملسكات واحساسات مهياة تهيئة خاصة للاستمتاع والتذوق . ولهذا يحرص هيغل على فرض الماهوية على الشيئية وعلى

1— Wallace : Prolegomena, p. 301

مبدأ الإدراك الحسى . فالشئ إذن ليس صفة بسيطة وإنما هو شمول من نوع معين على علاقة قوية بالاختلافات . ووجود المباشر من هذا الشئ هو مجرد نقطة أولى فى النشاط والحركة الجدلية . أى أنها تعد بمثابة مرحلة أولى دائمة وعلامة على بزوغ الحركة الجدلية . وهو أول خطوة نحو استقلال العضوى الحى فى خدمة اللاعضوى استكمالاً للمعرفة .

الفصل الثامن

المعرفة المطلقة

لم يشأ هيجل كما رأينا أن يعود إلى التوكيدية القديمة المعروفة باسم الدوجماتيقية . بل عمل على مواصلة المنطق التعالى الترنسندنتالى ومدّه لبلوغ مستوى المنطق التأملى . وتحقق ذلك حينما أصبحت المقولات مقولات للمطلق . والوجود لا يتخطى نطاق للمعرفة فى هذا المنطق الجديد ، بل هو المعرفة . وبهذا يحل الوجود كحياة تأمل محل الميتافيزيقا الدوجماتيقية وقد بدت حياة التأمل عنصراً غريباً بالنسبة إلى فلسفات العصور الوسطى فاستعادها هيجل وأعطاهما وضعها الباطنى الأصيل فى سياق ذلك التعبير الجدلى عن الوجود .

ويشير تحويل الميتافيزيقا القديمة إلى منطق إلى أننا بصدد وضع جديد يقوم بدور النقي بالنسبة إلى الوجود الأعلى بحيث يمكن أن يعرفه العقل وبحيث يصير عالماً مدركاً أمام العقل . وبهذا يستحيل المطلق إلى « موضوع » وينتهى النظر إليه كجوهر قائم بذاته ، أو بعبارة أخرى يصبح المطلق بمثابة المعرفة التأملية للمنطق .

ولا يصبح الله نفسه موضوعاً نتناوله فى بحثنا إلا عن طريق المعرفة التأملية الخالصة . فهو لا يكون إلا فى هذه المعرفة وحدها وليس هو ذاته سوى هذه المعرفة نفسها على حد تعبيره فى « ظاهرة الفكر »⁽¹⁾ . وكانت علوم الدين وفلسفاته إبان العصور الوسطى قد حتمت المدرك العقلى فيما وراء العقل

وخارج مداه . أما المنطق الهيجلى فلا يعترف بالشئ فى ذاته ولا يعترف
بالعالم كمدر ك عقى علوى .

ولا يخرج التفكير فى المطلق عن نطاق عالنا هذا ولا يصبح الفكر
المطلق مادة للتفكير إلا فى محيط فكرنا بحيث يتبدى الوجود ويظهر نفسه
كفكر وكعى فى آن معا . ويقوم المنطق الجدلى الهيجلى بدور منطق
الفلسفة بوصفه تعبيراً عن مذهب الباطن المتكامل .

ومن المؤكد أن هيجل اختار منذ البداية طريق المنطق والميتافيزيقا
لا طريق المعرفة . غير أن هيجل إنما بدأ تلك البداية ليعود فيؤسس المعرفة
تأسيساً مدعماً متداخلاً مع الوجود ذاته . واعتمد هيجل على عبارتين
جوهريتين فى تفكيره من أجل الانتقال من الميتافيزيقا إلى المنطق وإلى المعرفة
من ورائه . هاتان العبارتان هما أنه لا يوجد عالم آخر سوى هذا العالم
ولكن برغم ذلك ليس هناك ما يمنع استحالة الوجود والحياة
التأملية المطلقة .

وقد أثرت هاتان العبارتان فى كل المدارس الفكرية المثالية التى تفرعت
من الهيجلية فيما بعد . وتخلفت عنهما آثار واضحة فى تعزيز كل اتجاهات
الميتافيزيقا التى تحولت فى موضوعها تحولاً ظاهراً والتى تخلصت من كل ما سبق
الهيجلية من مدارس وتيارات ، واعتمد هيجل فى تأكيد هذا المنحى الجديد
على النقد الذى وجهه خلال صفحات كتابه عن ظاهرية الفكر إلى كل أوجه
الحياة الثانية أو الحياة الأخرى . واستمر هيجل فى تيار عصر التنوير واتطلع
كل امتيازات الإيمان على العقل ، وانتهى بالتالى إلى موقف محدد إزاء توزيع
المعرفة ابتداء من التوسط بوصفه العلاقة المثالية التى تربط بين اللحظات فى
مجموع كلى . فالفكر إذا شاء أن يعرف نفسه مباشرة كان سبيله إلى ذلك

هو العلم .. أى الفلاسفة ، فالدين يتحقق بوصفه معرفة الفكر لنفسه مباشرة .
أما العلم أو ما هو الفلسفة فى نظره فيتحقق بوصفه معرفة الفكر لنفسه بطريقة
التوسط اللامباشرة ، ومن ثم نبلغ المعرفة المطلقة .

ويتبين لنا موقف هيكل هنا بوضوح وهو أنه يوجه نقدا واضحا للدين
برغم كونه لحظة من لحظات الروح الماطقة وأنه يرفض أى كلام فى العالم العلوى
غير المحسوس^(١) . ولكنه فى الوقت نفسه حريص على الاستمساك
باللوجوس كحياة تأملية متميزة من الطبيعة أو الفكر المحدود ومن
المعرفة التجريبية .

ولا يكاد المرء يقرأ نقد نيته للعالم العلوى حتى يذكر كل لفتات هيكل
الذهنية بهذا الصدد . غير أن نيته عدو للدين ولكل تأمل أيضاً ولا يوقف
نقده على جانب الدين وحده . ولكن اللوجوس الهيكلى يؤدى دور ماهية
هذا الوجود المتمثل فى الطبيعة وفى التاريخ وفى المنطق التأملى أى فى المعرفة
المطلقة ، كما أنه فى الوقت نفسه ماهية المعرفة الظاهرة التجريبية . وهذا هو
ما يدعو إلى تمييز الموقف الهيكلى من التأمل تمييزاً ملحوظاً .

فهيكىل من طرف يبدى احتقاره للتأمل الخيالى ومن طرف آخر يظهر
احتقاره للصورية البحتة . وتظل التجربة أو الواقعة أساس كل فكر وكل علم
فى نظره . وتحقق التجربة أول ما تتحقق فى العالم الظاهر المحسوس .
فيلس الفهم الظاهرة ويدركها خالية من التصور . فالفهم لا يعرف طبيعة التصور .
ولكن عند انتقال الفهم إلى العقل وفيتحقق كوعى ذاتى يبدأ فى معرفة طبيعة
التصور . ويبدو التصور بمثابة الماهية بالنسبة إلى المظاهر القائمة ، فيكون
ماهية الطبيعة والفكر المحدود فى اللوجوس ويكون ماهية المعرفة التجريبية

والعالم المظهرى باعتباره أى التصور — معرفة مطلقة . وكل معرفة تصويرية . .
ولا تلك معرفة أى شىء إلا عن طريق التصورات التى نطبقها على الشىء .
وتقوم كل لفظة فى اللغة مقام التصور ومن المستحيل أن يتحقق أى نوع من
الفكر بغير تصور . وهذا يعنى أن كل شىء فى حد ذاته ليس إلا عددا
من الكليات ، وإذا صدق ذلك فالكليات تتمثل تمثلا موضوعيا فى الأشياء .
ولكن إذا صح أن الكليات الموضوعية هى المقولات فهل هذه الكليات
أوصاف وتعريفات للمطلق ؟ وفى رأى هيجل أن قولنا بأن الكليات هى المطلق
أو بأن التعريفات هى المطلق سىان لا يختلفان ، فالمطلق هو فى نظر هيجل
للمقولات : العلية والجوهر والوجود والكيف ألخ . . . وللمطلق يكون هو
نفسه كل مقولة على حدة أو يكون هو نفسه العلية أو الجوهر أو الوجود أو
الكيف ألخ . . . فلا يكون المطلق بذلك مقولة الجوهر مثلا بل يكون
الجوهر ذاته أو الوجود ذاته وهكذا .

وتكمن الأصالة الفكرية لهيجل هنا فى ربطه للتأمل بالمطلق^(١) . فهذه
هى الوسيلة الوحيدة لتخطى أى حوائل تخلفها ثنائية المجالات واليادين . فمن
ناحية نجد أمامنا الماهية ومن ناحية أخرى نجد الوجود . الوجود فى جانب
والطبيعة فى الجانب الآخر . وكذلك توجد المعرفة المطلقة فى طرف والمعرفة
التجريبية فى الطرف الآخر . وستخلق هذه الثنائيات للتباعدة استحالة فى تحقيق
المعرفة البنينة على علاقة حية . فالعلاقة الحية من شأنها ألا تضع حداً أو طرفاً إلا
وتفكر فى نفس اللحظة فى الحدأ والطرف الآخر . وينفذ هيجل بالمطلق هنا بوصفه
توسطاً أولاً فيزيل أى ثنائية ويمحو كل أثر للانفصال ، وأبسط مستويات

(١) التأمل معناه عند هيجل الفكر الصادق والفكر العقلى . وهو تقيض الحس المشترك
أو العقل التصورى أى الفهم .

التعقل هو الثالث :موضوع ونقيض موضوع ومركبهما . ولكن المركب هنا لا يحو التمازض في وحدة هامة ميتة بمجرد التفكير في الموضوع في إطار نقيضه والتفكير في النقيض في إطار الموضوع الذى يناقضه . وينفذ بالطلق بوصفه تأملا ثانياً أى بوصفه ظهورا للموضوع في نقيضه ولنقيض الموضوع في موضوعه وبوصفه مباشرة ومساواة لذاته في هذا التأمل اللانهاى . ويظهر بهذا أن أقل مستوى عقلى يحتم وجود الثالث بأكمله . وفي حين يرفض الفهم التناقض فيفصل بين الحدود ويضع الوجود في جانب والطبيعة في جانب يقوم العقل بافتراض التناقض في قلب المطلق لاعتماده على الهوية العينية .

وهكذا يكون الوجود هو المطلق منكراً ذاته بوصفه طبيعة فيتناقض في ذاته ويحمل في ذاته الغير أى غيره الذى لا وجود له بدونه . وتبدو الطبيعة إذن في الوجود بوصفها غيرية الفكرة المطلقة . ولكن الطبيعة هي ظهور الوجود وصيرورة الفكر في آن معاً . وتفرض الهوية بينهما نفسها من خلال تناقضهما وهذه الهوية ذاتها التي تفرض نفسها هي الروح المطلق . وهكذا يثبت لدينا أن التمييز بين الوجود والطبيعة على أساس أنهما ماهية ووجود لا يعنى إطلاقاً إقامة فاصل بينهما وإنما يعنى شيئاً واحداً فقط وهو أنهما كلاهما مطلق يبدو في الماهية كتوسط ويبدو في الوجود كتناقض وهوية . فالمطلق توسط أو تأمل باطن وهوية ذاتية بالنسبة إلى ذاته في تناقضه .

ويفسح هيجل المجال في « ظاهرة الفكر » لمشكلة العلاقة بين المعرفة التجريبية والمعرفة المطلقة ، وهي نفسها مشكلة التعاصر والتعايش بين نوعين من المعرفة أحدهما هي معرفة الوعى الساذج أو الطبيعى وأخرهما هي المعرفة المطلقة والأولى هي معرفة الوعى الساذج أو الطبيعى الذى يلقي بنفسه من حيث هو وعى في خارجية التجربة . والثانية هي المعرفة المطلقة التي تعرف حقيقة الهوية بينها وبين الوجود .

والواقع أن الوعى يتجاوز ذاته ويصف الوجود بغير أن يتميز من ذلك الوجود ويميش التأمل بدون تأمل ذاتى وبدون تأمل للأشياء الخارجية ولكنه رغم ذلك كله يحقق التأمل الخالص أى اللامباشرة . والمعرفة المطلقة هى المعرفة غير المباشرة بالذات كوعى ذاتى كلى فى مقابل المعرفة غير المباشرة التى يمثلها الوعى الطبيعى أو الوعى الحسى . وتتيح المعرفة المطلقة الفرصة لفهم المعرفة الحسية على نحو ما نعين اليقظة على فهم حقيقة النوم . والواقع أن المعرفة الحسية هى امتداد للمعرفة المطلقة . وتضع المعرفة الحسية نفسها كأنها معرفة مطلقة عند كشفها فى صورة « تجربة » (أى فى صورة بعدية) عن القولات التى يقدمها المنطق بالطريقة المناسبة (أى بشكل قبلى) .

وتعارض المرفتاتان : المطلقة والحسية على نحو ما يتعارض كل من الوعى الفلسفى (ويطلق عليه هيجل اسم العلم كما أشرنا من قبل) والوعى التجريبي . ولا يمكن أن تفرض المعرفة المطلقة نفسها على المعرفة التجريبية ، فالمعرفة التجريبية هى التجربة بعامة فى تطورها ونموها وهى مظهر المعرفة المطلقة . أو هى المعرفة المطلقة فى ظهورها وعلى نحو ما تظهر ولا تبقى كظاهرة إلا إذا ظلت تجهل أنها هى نفسها التى تظهر لذاتها وأن ظهورها ليس إلا الوعى الذاتى الكلى . وعندما يتابع الوعى الفلسفى الوعى المظهرى فى طريقه ومخططه يعمد الوعى الفلسفى — وهو الذى يمر سلفا بهذا الطريق — إلى إظهار أن المعرفة المطلقة تتجلى فى التجربة وأن التجربة هى المعرفة المطلقة على شرط ألا تبلغها حقيقة إلا إذا أدركت نفسها كمعرفة مطلقة . ولهذا لا حاجة إطلاقا بالمعرفة المطلقة إلى أن تتجاوز هذه التجربة نحو أى شئ مجهول خفى .

وليس السياق الجدلى للمنطق كتعبير عن الوجود سوى المطلق نفسه طالما كان هذا السياق موجودا كعنى كلى وطالما كان ماثلا فى غير خروج على نفسه فى صورة طبيعية أو معرفة تجريبية وطالما كان محتفظا فى نفسه بمفهوم

هذا الخروج كأساس للظهور . فالمنطق تعبير عن الوجود ، والسياق الجدلي للمنطق هو المطلق إذا كان هذا السياق الجدلي موجودا وجودا كلياً عتياً وقائماً بلا خروج على ذاته فى أى معارف تجريبية وملما بمفهوم هذا الخروج على الذات باعتباره خطوة ضرورية وأولية للظهور . ولهذا يمكن القول بأن المطلق لا يكون إلا نتيجة نهائية . بمعنى أنه لا يأتى إلا فى النهاية فقط ليكون هو على حقيقته . والمعرفة المطلقة نتيجة تفترض ذاتها مقدماً فى الطبيعة والفكر المحدود .

فالوجود هو الإدراك المفكر لكل التعينات من حيث هى لحظات تصور وحيد . وتستحيل هذه التعينات إلى لحظات بفضل التأمل الباطن الكلى وعرضه كنوسط ، وهكذا يصبح الكلى حياة — وحياة تأملية على وجه الخصوص — يولد فيها التأمل كل الاحظات بدلا من أن يعارضها . وهذا التأمل الباطن هو الذى يجعل مضمون كل تعيين هو نفسه صورته التى تستنفده . وهو كذلك الذى يحول دون تمييز المنهج الخاص بهذا المنطق من تطور ذلك المنطق .

وهذا هو ما يميز المعرفة المطلقة من أى معرفة أخرى . فى المعرفة المطلقة لا تمييز على الإطلاق بين المنهج والمضمون ومن المستحيل أن يتحقق فصلهما . وبالتالى فليس للمعرفة المطلقة أساس موجود مقدماً وهى فضلا عن ذلك دائرية بالضرورة ولا سبيل إلى فصل عرى الترابط بين هذين الطابعين .

والمنطق توسط . ولعل هذا هو السر فى إيجابيه اللحظة الثالثة فى كل جدل . اللحظة الثالثة فى كل جدل هى الاثبات للمطلق الأوحد لأنها نقي النقي ولأنها تبلغ الوجود فى العدم وتذكر الجزئى وسط كلية المعرفة المطلقة .

ولا يمكن أن تكون المعرفة المطلقة مثل أى معرفة أخرى . فنحن لا نتقل فيها بطريقة متصلة من التأمل الخارجى إلى التأمل الباطن للوجود . ولكنها

بعد جديد الوجود . وكان هيجل قد عرف المعرفة المطلقة في « المنطق » بوصفها سياقاً تعبيرياً للوجود أى بوصفها الوجود من الخاص به . أما في « ظاهرة الفكر » فهو يقدم الوعي الآتئى في إطار هذا البعد الجديد للوجود .

وعلى الفلسفة أن تتحاشى البقاء في مجال التجربة الخارجية . على الفلسفة أن تتجاوز الفكر التجريبي . وعليها أيضاً أن تتخطى الترندنتالية والتعالى فكلاهما يظل غريباً بالنسبة إلى موضوعات الفلسفة . ولكن هذا لا يعنى التمسك بالحدس المباشر للمطلق . فهذا بدوره غموض دامس . ولا يمكن أن تجنح الفلسفة نحو النظرة الحدسية المباشرة للمطلق .

ولعل هذا هو السبب في ظهور المنطق التأملى الذى أراد به هيجل أن يجمع بين الفكر والحدس المطلق وأن يكشف عن امتزاج الوجود بالفكر الذى يخصه ويناسبه . والجدل في هذا المنطق التأملى هو جدل الوجود نفسه . أى أن الجدل يمثل تأمل الوجود لذاته في المنطق التأملى . والوجود المباشر والماهية والتصور هي اللحظات الثلاث في المنطق التأملى . ولم يتخل هيجل عن اللغة التصورية في الفلسفة ، ولكنه أوجد منطقاً حياً وهو منطق التأمل إذا قيس بالمنطق الصورى التقليدى . وليست الحياة النابضة في فكر هيجل التى يقدمها لنا في منطق كوصف حى لحركة التفكير هي فكر الإنسان على نحو جزئى ازاء الناس الآخرين للموجودين ، بل هي الفكر المطلق أى تأمل الوجود في ذاته خلال الوعي الإنسانى . ولهذا السبب كانت هذه الحياة ذاتها معرفة مطلقة واستلزمت بالتالى عنصراً لا يتلاءم الفكر التجريبي نفسه معه . وبهذا العنصر استعصت المعرفة المطلقة على الفكر التجريبي . ولكن إذا لم يكن الفكر التجريبي يتوصل إلى فهم الفكر المطلق فمن اليسور للفكر المطلق أن يحيط بالفكر التجريبي وأن يستوعبه بوصفه الغير بالنسبة إليه أو بوصفه الآخر لأن

هذا الفكر التجريبي يحتوى بنفسه على هذه الغيرية ، فالفكر المطلق هو الكلى الذى لا يضمّر الجزئى وإنما يعبر عنه ويعبر عن ذاته فيه خلال تطوره المتصل وفي سياقه التعبيري . وهذه الغيرية هي التي تأذن للمعرفة المطلقة بأن تدرك حقيقة هامة مؤادها أن الفلسفة ملزمة بالاعتراب وأنه من الممكن أن تشمل المعرفة المطلقة على علم إنسانى بينما من المستحيل الارتفاع من العلم الإنسانى إلى المعرفة المطلقة بدون أن تقع تصدعات وفواصل .

غير أن هذا لا يمنع أن ظاهرية الفكر هي مجال رواية تاريخ كل ما هو وعى ذاتى من الجوانب الفردية والاجتماعية والدينية عند نزوعها نحو العلم . ومن شأن هذه الأنواع من الجدل الخاصة بالأواعى الذاتية أن تكون مظاهر للمعرفة المطلقة التي تحتوى عليها كلها وتضمها إليها كظواهر . والمصير التاريخى عند هيجل هو مظهر الفعل الذى يتكشف فيه المطلق لنفسه .

الفصل التاسع

منطق الفلسفة

لم يعد ثمة تعارض بين التأمل (وهو الفكر الصادق والفكر العقلي) والمباشر، ولم يعد هناك ما هو في ذاته ولا يقبل التحول إلى ما هو لذاته. ويترب على هذا أنه لا يمكن أن يكون هناك ما هو لذاته ويظل على الدوام غريباً إزاء ما هو في ذاته. ولا يوجد إطلاقاً ما يستعصى على التأمل ولا يرتد التأمل في الوجود إطلاقاً أمام باب موصد أو في طريق مسدود. فالتأمل في الوجود مفتوح. وإذا كان هذا التأمل يرتد على نفسه وينكص على عقبيه أو على الأصح يجرى بصورة دائرية فذلك ليس لعمى فيه أو لقصور في طبيعته وإنما حرصاً على ألا يقع فريسة لانتفاء زائف وعلى أن يظل بمنأى من شبك الاستنزاف الذي لا يقطع. فيصاب بالدور ويجد نفسه مرة أخرى في طريق مسدود أمام حاجز لا سبيل إلى تخطيه.

وتتكشف بوادر هذا التفتح ابتداء من الصفحات الأولى في كتاب المنطق. إذ يفتح الباب بمجرد اكتشاف الهوية بين الوجود والعدم في التوسط ويبقى مفتوحاً إلى الأبد أمام التفكير التأمل. ذلك أنه ينبغي التفكير في المطلق بوصفه توسطاً. ولكن هذا التوسط هو نفسه المباشر، أعني أن التوسط ليس خطوة نستعين بها على التفكير في المطلق وليس وسيلة للتفكير في المطلق لأن المطلق هو نفسه توسط. وعلى هذا فإذا كان من اللازم التفكير في المطلق بوصفه توسطاً فذلك لا يعني إطلاقاً أن المطلق لا يكون موضوعاً للتفكير المباشر لأن التوسط نفسه هو المباشر. أو بعبارة أخرى يقوم التوسط كوسيلة للتفكير في المطلق، وهذا

التوسط هو نفسه المباشر . وبالتالي فليس التفكير في المطلق غير مباشر . . بل هو مباشر فعلا . وبهذا يصبح وجود المطلق هو معناه ، كما يصبح معناه عين وجوده . بل ويعبر التفكير التأملى النفس المجربة (أى الإنسان) وينفذ خلالها دون أن يوقفه معترض أو يعوقه عائق ، وذلك لأن الوجود المطلق هنا هو الذى يتأمل ذاته ويفكر فى نفسه . فيقوم الامثال (أو تمثيل الحقيقة) الذى يتميز به الوعى المحرب بافئاح المجال أمام التصور . وبهذا لا توجد أى حاجة إلى نواة موضوعية أو إلى موضوع .

وينشأ عن ذلك أن أى عبارة تتعلق بها الفكر التأملى (أو باختصار أى قضية تأملية) تكون محمولاتها هى نفسها تعينات الفكر أى المقولات . محمولات القضية التأملية هى المقولات ذاتها ، وهذه بدورها هى الموضوع . وهى التى تستحيل جدليا إلى وعى ذاتى للمطلق وتعب عنه .

وهذه نقطة هامة لأنها تدل على تحول كامل فى دور المقولات ودلالاتها ، فلم تعد المقولات وجهة نظر خاصة بالوعى الإنسانى حول حقيقة غريبة على الدوام يظن أن تكون حقيقة .

ولا يلبث هيجل أن يتناول هذه النقطة بالتفصيل فيشير إلى أن المحمول وحده هو الذى يولد التصور . أو هو الذى من شأنه على الأقل أن يوجد الكلى والماهية . والمحمول هو العنصر الأساسى الذى يجذب الاهتمام فى الحكم أو هو وحده الذى يهتم فى الحكم . وعلى ذلك فهما ورد اسم الله أو الطبيعة أو الروح فى موقع « الموضوع » فى الحكم فليس منها سوى الاسم فقط ولا تشغل أكثر من مجرد الاسم . أما « المحمول » فهو وحده الذى يحيطنا بكل ما يتعلق بطبيعة « الموضوع » وهو وحده يجعلنا نلم بهذا « الموضوع » حسب التصور . وعندما نبحث عن « محمول لهذا » الموضوع « يلزم أن ينبئ حكمتنا على تصور .

وانكن لا يمكن العثور على هذا التصور إلا في «محمول الحكم» فمحمول الحكم وحده هو الذى ينقل هذا التصور ويعبر عنه. وينحصر الدور الذى يلعبه الموضوع والوظيفة التى تسند إليه فى الامتثال وحده . بمعنى أن دوره قائم فى اطار الامتثال وحده ولا يجرى إلا على هذا المستوى، فالامتثال هو مصدر التفسير اللفظى بواسطة الاسم أو الينبوع الذى تستقى منه الدلالة اللفظية الخاصة بأى اسم . أما الدلالة الحقيقية أو ما ينبغى أن يفهم حقيقة من هذا الاسم فيتوقف على الظروف والمناسبات أو على الوقائع التاريخية^(١) .

وقامت مشكلة أخرى بعد ذلك على أساس أن التصور نفسه يحتاج إلى مضمون، حسى ليملاً الفراغ والتجريد اللذين يتميز بهما . ولكن هذه المشكلة لا تشغل بال هيجل فى قليل أو كثير لأنه استطاع أن يمهّد لها التمهيد الكافى وسبق أن حدد معنى المجرد والمعنى للائل بطريقة مختلفة تمام الاختلاف عما كان سائداً فى الفكر الفلسفى من قبل . فالحسوس العادى الموزول والمقطوع الروابط بما عداها والخالى من الإشارة إلى مجموع أو سياق هو المجرد ولا يصبح عينياً إلا كلما ازدادت تعريفاته وعلاقاته وارتبط بسياق نسقى واضح العالم . فمفندئذ فقط يتحول التجريد الحسى الذى يتمثل فى الاختيار الشخصى والتصوير الذاتى الزائف إلى تصور جدلى سليم .

يدخل هيجل إذن تعديلاً لفظياً فى استخدام لفظتى مجرد وعينى . فهو ينكر عينية العالم الحسى ويعلم أن هذا العالم بوضعه ذاك كعالم محسوس لا يمد وأن يكون كتلة من العناصر الخاصة ذات الأوجه العديدة فضلاً عن كونه من ناحية أخرى سلسلة من التجريدات المأخوذة من تلك الأكوام عن طريق الإدراك . فالعالم الحسى عالم تنقصه الوحدة ومكون من مجزئات تم الصاقها ببعضها البعض

(١) هيجل : علم المنطق (فرنسى) جزء ثان (ص ٢٠٦)

بصورة غير مكتملة . ولا تنسم بالتالى بالاستقلال وكما أشارت إلى تفسيرها رجعت إلى مصادرها البعيدة وعلما وينابيعها المنفصلة عنها انفصالا عميقا . وهذا كله هو المجرد في نظر هيغل . المجرد هو إدراك أى شىء من جانب واحد واستيعابه منفصلا عن كل ارتباطاته الأخرى كما تؤخذ اللفظة أو الجملة بمعزل عن سياقها . ولما كانت كل الأشياء المتناثرة الفريدة التى نزع إدراكها تعتمد في وجودها على قوانين وعلاقات بعيدة بعدا كبيرا عن الشىء المجزوء المفرد كما تستند إلى ما ليس له وجود هنا والآن ، استحال وجود العينية بالمرّة في الإدراك البصرى لتوزع الأحساس بين مواقف أولية مضطربة ومواقف مجردة تالية لاسبيل إلى ادخالها في نسق . ويظهر من ذلك بالتالى أن حقيقة الشىء تتضمن نسقا عاما من العلاقات يحقق لها وجودها ويؤدى بها إلى أن تكون هى نفسها .

وعلى ذلك فالتصورات تكون أكثر تجريدا أو أكثر عينية وقفا للقدر الذى يبلغه الفكر من العلاقات المفترضة سلفا . أى أن التجريد والعينية صفة تلحق بالشىء بقدر ما يشير أولا يشير إلى العلاقات التى توثق بينه وبين ماعداه . ولذلك فالتصور العينى تصور يقوم وسط شموليته الذهنية ويرتبط ارتباطا حيويا بما عداه ويمثل وحدة العناصر ونقطة التقاء الأضداد . والجدل نفسه لى يكون حقيقيا يجب أن يصعد من المجرد إلى العينى بهذا المعنى نفسه أى من النتيجة إلى المبدأ .

وعلى ذلك كله ننبين شيئا هاما وهو أن هيغل تأثر فعلا بأرسطو إلى حد كبير في هذا الصدد كما تأثر بأفلاطون . وأرسطو نفسه أشار إلى أن المقولة محمول يحمل على ما عداه . ويسرى هذا عند أرسطو بالنسبة إلى كافة المقولات فيما عدا المقولة الخاصة بالجواهر الأول . وتعريف الجواهر الأول يدل على أن هذه المقولة نفسها لا تقبل أن تكون في وضع المحمول بالنسبة إلى

ما عداها . و « المقولة » فى اللغة اليونانية من الناحية اللفظية يعنى ما يحمل وما يصف شيئاً عداها . وإذا كان هناك تأثير كبير من قبل أرسطو على الفكر النسقى الهيجلى فهناك تأثير آخر لا يقل عنه من قبل أفلاطون فى محاورة بارمنيدس ومحاورة السفسطائى على منطق هيجل . وقد اختار هيجل التصور كمعصر رئيسى فى منطق . وهو لهذا لا يوافق على الاستخدام العادى المطروق لمعنى المجرد والعينى . وأحل هيجل التصور الجدلى محل التصور الحسى ليليق بدوره الرئيسى ويتناسب مع النسق الفلسفى الذى يؤازره ويسانده ومع المهمة المعرفية التى يتأهب لها .

والواقع أن الفكر كما يفهمه هيجل وعلى النحو الذى يتخطى موقف كانط لا يكتمل بالحسوس وإنما يعتمد إلى الإلتقاء بالحسوس من حيث ماهيته ، أى أن هيجل يعتمد إتمام اللقاء بين الفكر والحسوس على أساس ملاقات الفكر للماهية فى هذا الحسوس . أو باختصار لقاء الفكر للحسوس يتم على أساس لقاء ماهيته . وعنى هيجل عناية فائقة بالإبقاء على الوجود المباشر فى منطق كجانب أولى وأساسى . فالجزء الأول من المنطق هو الجزء الخاص بالوجود المباشر . ولعله من الأوفق أن يقال أن هيجل احتفظ بهذا المباشر فى منطق بأكمله . فالفلسفة فى نظره تقدم فكرة تصورية لكل ما يتمثل بمعنى الكلمة فى الحقيقة التى ينطوى عليها الوجود الحسوس . ولهذا السبب حرص على أن يجمع بين وجهى المقولة عند أرسطو وعند كانط معا . فهو يوحد بين المقولة بوصفها جنس الوجود على حد معناها الأرسطى من ناحية والمقولة بوصفها أداة الفكر الوظيفية بمعناها عند كانط من ناحية أخرى . وأدى هذا التوحيد بين وجهى المقولة إلى وضع جديد بالرة . فأحدث هذا بقاء واستمراراً للتصور فى نسقه الأصيل بهذه الفلسفة ودعم دوره الجدلى .

والواقع أن هيجل بهذا يتخطى الصعوبات التى تعرض لها كانط . أى أن

هيجل يدرك الطابع الحسى والطابع المنطقى العقلى فى الفهم عن طريق حقيقة هامة مؤداها أن الفكر المطلق هو الفكر الذى يتحدد ويتميز مع بقائه فكراً مطلقاً. وهذه الحركة الخاصة بالفكر وبكل موجود على السواء هى التى تصبح اللوجوس الفلسفى .

ويضع هيجل المقولات كتعيينات « للكل » الذى يمثل الوجود فى إطار الفكر . فالمقولات هى كل اللحظات والجوانب التى تتسلسل جدلياً مع ارتباط كل جانب وكل لحظة بما عداها من الجوانب واللحظات ومع إشارة كل منها إلى وجهة نظر خاصة حول هذا « الكل » الذى يستلزم تحطيمها وتجاوزها . فالكل الذى يمثل الوجود فى إطار الفكر له تعيينات خاصة به هى المقولات . وهذه تمثل الجوانب المتسلسلة جدلياً وهى جوانب يرتبط كل منها بغيرها بواسطة التفكير فيه كما يبدى كل منها فى نفس الوقت رأياً أو يعطى وجهة نظر بشأن الكل الذى يفرض بدوره تجاوز كل هذه الجوانب أى تجاوز المقولات .

يقول هيجل : « وإذا كانت للاهوية البحتة للأشياء بما بينها من فروق واختلافات تنتمى بهذا إلى العقل فن الظاهر إذن أننا لا نستطيع بكل معنى الكلمة أن نتحدث بعد ذلك عن الأشياء ذاتها أى عن الحقيقة كما تبدو بالنسبة إلى الوعى فى صورة نقي ذاتى . وذلك لأن المقولات العديدة هى أنواع للمقولة الخالصة (الكل الموحّد) . وهذا يعنى أن هذه المقولة لا تزال جنس المقولات أو ماهيتها ولا تتعارض معها بحال . غير أن هذه المقولات هى فى الأصل أقرب ما تكون إلى شيء غامض مبهم مزدوج المعنى يمثل فى ذاته خلال كثرته وتعدده الوجود الآخر فى مقابل المقولة الخالصة (الكل الموحّد) . ولا شك أن هذه المقولات تتعارض فى الواقع عن طريق هذه الكثرة مع المقولة الخالصة (الكل الموحّد) . وعلى الوحدة البحتة فى ذاتها أن تمحذف

هذه الكثرة وأن تزيلها بأن تنشئ نفسها كوحدة سلبية إزاء الفروق والإختلافات ^(١) .

وعلى هذا تظهر المقولة كمقولة الكل للوحد أى أنها تبدو كمقولة الوجود ومقولة الوعى الذاتى الكلى . ولهذا فليست المقولات مجرد مقولات للظواهر أو مجرد سند للعالم المحسوس وللعلوم التجريبية . هى فى الواقع جوانب خاصة بمنطق الفلسفة .

وقد وردت كل واحدة من هذه للمقولات فى مقام المعنى البسيط أو بمثابة موضوع للمعرفة لدى معظم الفلاسفة الذين توقفوا وترثوا ازاءها وعمدوا إلى التفكير فى المطاق عن طريقها . ولعل هذا يميننا إعانة صادقة على إدراك التناظر المستمر فيما بين كل من المنطق وتاريخ الفلسفة ، ولو أن المنطق ليس تاريخياً بالمعنى الصحيح فإنه يعمل على تنمية التسلسل والتواصل بين المقولات ويقوم مقام التكوين المطلق الخاص بالوجود . ويمكن أن نتابع الأشكال التى تسلسل فيها المنطق منذ أرسطو إلى هيجل فنقول إن منطق الأشياء عند أرسطو قد صار منطقاً متعالياً أو ترنسندنتالياً عند كانط ومنطق تأمل أى منطق علم وجود (الوجود بمعناه الكلى والشئى فى آن معاً) عند هيجل .

تلمب المقولات إذن دور التعريفات بالنسبة إلى المطلق فضلاً عن قيامها بهذا الدور فعلاً بالنسبة إلى العالم وبالنسبة إلى الذات المفكرة فى العالم هنا والآن (Ille et Nunc) وتعهد حقيقة (هنا والآن) من الحقائق الأساسية فى فلسفة هيجل . وهذه الحقيقة (هنا والآن) تمثل لحظات التماس القلى بين النفس والعالم الخارجى وتكمل عملية الإحتكاك بين الوعى والمحسوس على

(١) هيجل : ظاهرة الفكر جزء أول س ٢٠٠ (فرنسى) .

أساس تحقيق الالتحام التام بين كل جوانب الموقف المعرفى . ولهذا فالمقولات تقوم بدور التعريفات حيال المطلق وحيال العالم وحيال إلتقاء الذات المفكرة بالعالم (هنا والآن) . وهى بهذا تعبر عن حركة المعرفة . وتاريخ المعرفة نفسها ليس سوى مجموع لحظات إلتحام متصلة فى صورة (هنا والآن) على طول التاريخ البشرى منذ يقظة الوعى الإنسانى حتى اليوم .

فالمقولات تعبر عن حركة المعرفة ... والوجود ... والماهية ... والتصور . ولكن لا بد من إدراك هذه المقولات بمنأى عن حركة المعرفة . ينبغى إدراكها — أى المقولات — فى موضع اللوجوس الخالص والتأمل البحت . أو بعبارة أخرى برغم تعبير المقولات عن حركة المعرفة فمن الضروري إدراك هذه المقولات بعيداً عن حركة المعرفة خلال الوجود والماهية والتصور . ويشير هيجل إلى أن هذه الحركة التى تمثل المعرفة تبدأ بالوجود البحت لىكي تبلغ الماهية بشكل مباشر عن طريق حذفه وتظهر كنشاط معرفى خارجى على الوجود ومستقل عن طبيعته الخاصة به . ولكن هذا التقدم هو بالمثل تقدم الوجود نفسه فى انطوائه على نفسه وتداخله فى ذاته بسبب طبيعته الخاصة واستحالته بالتالى إلى ماهية . وهكذا نجد أن المطلق قد بدا لنا أول الأمر كأنه الوجود ثم صار يبدو فى النهاية كأنه ماهية^(١) .

ومنطق الفلسفة هو أعلى مهمة يواجهها الفيلسوف أو يقوم بها . منطق الفلسفة هو أرفع مهام الفلسفة على الإطلاق .

ولا يتطلع هذا المنطق إلى بلوغ التمييزات الأساسية فى التجربة وحدها لما تعينه عليه هذه التمييزات من التفكير فى التجربة فى عموميتها وتوافقها واتساقها، بل يتطلع هذا المنطق — منطق الفلسفة — فوق هذا لإدراك الجانب الذى

(١) هيجل : المنطق (فرنسى) جزء ثان من ٣ .

يمكس — « السكل » في ذاته في غضون كل واحدة من هذه التعمينات على حدة .

وترجع صعوبة هذا المطلق إلى أنه رغم أنه يعيد التاريخ بشكل أو بآخر فليس هو نفسه تاريخ الفلسفة حيث تتوزع وتنتشر الفكرة المطلقة خلال الزمان ، وليس منطق الفلسفة إعادة تجميع رؤى العالم كما تمثلت لدى الفلاسفة وفي مختلف العصور والأزمنة لسبب بسيط وهو أن هذه الرؤى تظل غارقة في الذاتية . أو بعبارة أخرى لا يعد منطق الفلسفة تجميعاً لآراء الفلاسفة ونظراتهم عن العالم ، فهذه الآراء والنظرات ذاتية محضة . وإنما منطق الفلسفة هو التاريخ الأبدى للوجود الذي يبدو مباشراً أول الأمر ثم يفكر كاهية ويدرك نفسه بعد ذلك كتصور ذاتي خالص وكس .

وتسكن الأصالة هنا في إحالة الوجود أو التأمل إلى العنصر للطلق في الحس وفي كل حس . بل ويرتفع الحق العيني المشروع لسكل من الموضوع والأنا التجريبي ليفتح آفاق البعد الوجودي للمفهوم الذي لا يتعارض مع الوجود حتى يثمر كل مفهوم ذي دلالة على مكانه في السياق التمييزي اللانهائي الدائري في إطار الوجود .

ولهذا لا يكتفى هيجل بأن ينظر إلى كل ما يثيره منطق الفلسفة من آراء ومذاهب السابقين في الفلسفة على أنها مجرد أنساق تاريخية ماضية في العصور النابرة . ولكنه يعمد إلى تعميمها أيضاً لا بوصفها وجهات نظر شخصية عن العالم أو مجرد فضول ناجم عن احتمالات التاريخ ومصادفاته وظروفه العارضة ، بل بوصفها جوانب ذات تنظيم خاص بها في صميم كيائها وذات مقدرة على كشف النقاب عن المطلق من بعض الأوجه المعينة .

يحرص منطق الفلسفة إذن على أن يعطى تاريخ الفكر الفلسفي قدره

الحقيقى ، فيرى فيه بالتالى أكثر من مجرد أنساق فلسفية محدودة القدر والقيمة ولا يكتفى بأن ينظر إلى اتجاهات الفلسفة وتياراتها السابقة على أنها وسائل وأدوات لتحقيق غرض معين أو لخدمة هدف مقصود من ورأها، فهذه الفلسفات يجب فى رأيه أن تعد ذات قيمة معينة وأن تؤخذ مأخذ الجد وأن يتحقق تناولها وفهمها على النحو المناسب بحيث يتبين فيها الوجود المطلق وهو يعمل الفسك فى ذاته .

وإذا خطر لنا أن نقدر هذه الآراء والأفكار التى بدرت عن السابقين فى ماضى الفلسفة فلن يقع هذا النقد نفسه خارج مجال الفلسفة ولن يكون غريباً عليها أو متافياً لطبيعتها . فهذا التفتيد لأوجه الفلسفة لا يتألف من موازنات ومقارنات وإنما يقوم بالتعميق الحقيقى لكافة الاتجاهات السابقة وبمعين معاونة جادة على معرفة أبعاد الروح الانسانى وأغوار التفكير البشرى إزاء كافة الموضوعات الذهنية والعلمية . وإذا لم يكتف الجدل العقلى بمجرد المنذر والثرثرة وتطلع إلى ما هو أكثر جديده أدى جدل الأنساق الفلسفية إلى نتيجة هامة وهى تجديد جدل الوجود كأنه يشارك فى إيجاده على نحو جديد بشكل أو بآخر .

الفصل العاشر

أقسام الفلسفة النسقية

تحدثنا فيما تقدم من الصفحات عن ظاهرة الفكر وعرضنا الآراء التي تضمنها هذا الكتاب كلا في حينها بما يقتضيه مع تقديم الفلسفة الميجلية نفسها. وقد ذهب الكثيرون من المحللين لفلسفة هيغل إلى أن « ظاهرة الفكر » يقوم مقام المقدمة الطبيعية من هذه الفلسفة . ولعل ماورد في الصفحات السابقة كاف للتعريف وللتمهيد بما سوف يلي من الأفكار المتصلة بالنسق الأصلي في فلسفة هيغل^(١) .

وتتلخص فلسفة هيغل في أنها تحقق مهمته الأصلية التي وضعها نصب عينيه . ومهمة هيغل هي إظهار العقل الكامن فينا وفي الأشياء من حولنا . وهذا العقل هو المبدأ والحرك الباطن في الطبيعة وفي التاريخ وفقاً للتعبير المشهور الذي قدمناه بصدد الكلام عن المعقولة الكلية للوجود : كل ما هو حقيقى عقلى وكل ما هو عقلى حقيقى .

ولا تعنى المثالية الميجلية سوى شىء واحد هو أنها تتمسك بمبدأ أعلى هو الفكرة المطلقة . ولما كانت الميجلية فلسفة محايثة أى تستمد مبادئها من الباطن كان المطلق فيها — وقد سبق تعريفه — هو الذات الكلية التى تستوعب كل شىء وتكون الأشياء كلها بالنسبة إليه مجرد تطور جلدلى أو مجرد نمو جلدلى .

(١) الديدى : هيغل ص ٦٠ (دار المعارف — نوايج الفكر الغربى) .

وهذه الذات الكلية هي الفكرة أو التصور (بجريف). وتعد لفظة التصور أكثر الألفاظ تعبيراً من الناحية الاصطلاحية البحتة . وتعني لفظة تصور الإحاطة والشمول أى الاستيعاب الكلى . أو هو بتعمير آخر الإحاطة الشاملة أو الكلى الذى يضم التعمينات فى تطور جدى . ولهذا فهو — أى التصور — يعد عيانياً بشكل مطلق .

ولما كان الهدف الأساسى هو ا كشاف مدى العقولية الكلية للوجود فقد أصبح من الضرورى إعادة بناء العالم المزدوج من الطبيعة والروح على نحو مثالى بواسطة عملية نسقية . وصار من اللازم إظهار تطور الفكرة بوصفه مكافئاً للضمون العيى للتجربة من أجل إسقاط أى شبهة بعرضية الواقعة التجريبية (الأمبيريقية) . ولهذا فالفكرة بمعناها المحدود عند هيجل هي التحقق الكافى للتصور والوحدة المطلقة لهذا التصور وللموضوعية معاً وبالتالى فهى الصدق فى ذاته ولذاته . ولهذا فالفكرة تكون أول الأمر الحياة والروح نصير فكرة الصدق والخير فى المعرفة والعمل وفى النهاية تصبح المعرفة المطلقة التى يبلنها فكر الفيلسوف . . . هذا الفكر الذى يفكر فى نفسه بنفسه .. ويصبح الصدق الذى يدرك ذاته .

ومن جانب الفكرة يبدو التصور كالحظة إضافية ولكنه يظل رغم ذلك مبدأ الفكرة . أو بعبارة أخرى يظهر التصور كأنه لحظة إضافية بالنسبة إلى الفكرة ويظل فى الحقيقة رغم ذلك المظهر المبدأ الأسمى للفكرة .

ويؤدى تقييد الفكرة بالتصور كبداً إلى إحكام الرابطة بين الفكرة والواقع الخارجى . وإذا نظرنا إلى كل نسق علمى أو فلسفى بوصفه تأسيساً أو بناء جديداً مثالياً للحقيقة فلا شك فى أن الأفكار المجردة المستخدمة فى

هذا البناء الجديد قد تم استخلاصها واشتقاقها بالتحليل من الموضوع نفسه
المعاد بناؤه وتأسيسه .

وفي الغالب الأعم تكون البداية أو الأولوية للفكر في نظر هيجل .
والفكر هنا ليس الفكر لذاته أو مجرد الرأي الشخصي وإنما هو الفكر
الموضوعي أو الكلي . والفكر الموضوعي هو الكلي كما يدركه الفهم . وسبق
أن فرقتا فيما سبق من الفصول بين العقل والفهم . فالفهم يقوم بالتجزئة
والفصل أى بالتجريد . والفكر الموضوعي كما يدركه الفهم هو الكلي ، أى
أن الفكر الموضوعي يكون كلياً أول الأمر إذا نظر إليه تجريدياً كصورة
فارغة منفصلة عن مضمونها ، وهذا هو ما يجرى عادة في الإدراك عن طريق
الفهم لأن الفهم يفصل عادة بين المضمون والشكل ، وهكذا يبدو الفكر
للموضوعي لأول وهلة كأنه كلي من وجهة نظر الفهم فقط لاستخلاصه له تجريدياً
كصورة خالية من المضمون . أما الكلي الحقيقي فهو الكلي الذى يدركه
العقل وهو هو التصور .

وفي هذا تحليل وتفسير لما سبق قوله عن الفكرة وتوضيح كاف لعلاقة
الفكرة بالحقيقة الخارجية فضلاً عن توضيح الأصالة المثالية في فلسفة هيجل برمتها
فالكلي الحقيقي لا يصبح تصوراً إلا من وجهة نظر العقل لأن الكلي الحقيقي
هو الذى يدركه العقل لا الفهم . الكلي المدرك بواسطة الفهم خاوم المضمون أما
الكلي الحقيقي فهو الكلي الذى يدركه العقل . وهذا الكلي هو التصور أى
هو الفكر الذى يتعين ذاتياً ويصير عينياً من تلقاء نفسه فيتخذ بنفسه مضمونا
لنفسه . وعلى ذلك فالتصور هو الكلي الذى يجعل نفسه جزئياً . ومثل ذلك
« الحيوان » من حيث هو « ثديي » .

والفكرة هى التصور طالما كان متحققاً بالفعل . أى أنها التصور الذى

يبتلىء من تلقاء نفسه . والروح نفسها تصور لأنها تهب نفسها حقيقةً بالجسد أو بالحياة . وانفصال التصور عن الحقيقة هو الموت .

ويمكن أن نتابع من هذا كله إلى أى حد يصر هيجل على النظر إلى الفكرة المجردة كأنها تفترض مقدماً شيئاً عينيّاً تشتق وتستخرج منه . هيجل يرى أن الفكرة المجردة تستمد من العيني الذى تفترضه مقدماً . ولا يمكن أن تكون الفكرة شيئاً ما خارج ما هو عيني أو خارج الفكر الذى يفكر فيها . بل ولا يمكنها استبداد أى شئ مما ليس عينياً أو مما هو خارج الفكر . والفكرة أبعد ما تكون عن أن تتوالد عنها الطبيعة أو الروح بل وليس لها وجود إلا فى الطبيعة وفى الروح .

ولا مفر من أن نفهم ما يعنيه هيجل حقيقةً بالفكرة إذا شئنا أن نفهمه لأنه يجعل لهذه الفكرة مكاناً رئيسياً فى فلسفته بوصفها مبدأ الحقيقة كلها . فالتصوير هو مبدأ الفكرة والفكرة هى مبدأ الحقيقة . وهى مبدأ باطنى محايث وليست أساساً مسبقاً خارجياً .

ولكن ما معنى ذلك ؟ معناه أن الفكرة مبدأ كل حقيقة بمعنى أن الحقيقة كلها بالضرورة متفقة ومتلائمة مع الفكرة . والعقل من ناحيته يحتوى على كل ما يلزمه من وسائل لفهم هذا العالم كما أن العالم من ناحيته لا بد أن يوفى بكل ما يقتضيه العقل .

ولعل هذا هو كل ما أراد هيجل أن يبيح به وكل ما شاء أن يشبهه .

ولكن لكى يضع هيجل « العقل » أمام عينيه كمبدأ أعلى للوحدة وكر كز حى للكون الذى تذوب فيه كل الاختلافات وتتفق فيه للتناقضات جميعها لزم أن يدبر له هذه الوحدة ذاتها التى يسبغها بدوره على كل ماعداه أى أن العقل كمبدأ أعلى للوحدة يجب أن يملك هذه الوحدة التى يمنحها إلى

بقية الموجودات . ولا بد أن تتسلسل المقولات أو التعيينات الخاصة وأن تنمو في نسق منتظم عضوى هو عبارة عن شمول الفكرة المطلقة أو هو العقل نفسه . وليس هذا كافياً لتوضيح المسألة . ولا بد من الإشارة إلى أن الأعضاء المشتركة في تكوين بنية عضوية معينة نستطيع أن تحقق وجوداً ذاتياً بشكل ما على انفراد . أعنى أن كل عضو من أعضاء البنية الحية قد يمثل وجوداً ما أو يكون على نحو من الأنحاء بغير انتماء إلى تلك البنية الحية أو إذا ابتعد عنها لسبب من الأسباب ، فقد تكف هذه الأعضاء عن وجودها كأعضاء في البنية الحية المشار إليها ولكنها تظل برغم ذلك شيئاً من الأشياء له وجود خاص به بشكل من الأشكال . أما المقولات فلا يبقى لها أى وجود خارج العقل . والفروض أن ننظر إلى المقولات كأوجه أو كمراحل لفعل واحد متوحد لا انقسام فيه هو الفكرة المطلقة . وينحصر دور المطلق بأكمله في إقامة هذا الوضع وتوضيحه .

وكان من الضروري تقديم قائمة كاملة من المقولات حرصاً على تحديد العلاقات فيما بينها . وهذا هو ما حاول أرسطو عمله لأول مرة دون أن يفلح فلاحاً محققاً . وأعاد كانط بحث المشكلة ولكن الحل الذى قدمه كان هو الآخر بنفس قيمة الحل الذى اقترحه أرسطو من قبل لأنه احتفظ بالمقولات ومنهج المعرفة العادية بغير تمحيص^(١) .

وكان رأى كانط أنه لا بد من وجود مقولات بقدر ما يوجد من أنواع الاحكام . ولذلك فمن الضروري أولاً تحديد أنواع الأحكام من أجل بلوغ العدد الصحيح للمقولات . ومن هنا تبقى الصعوبة كما هى لأن تحديد أنواع

الأحكام لا يقل صعوبة عن محاولة تحديد قوائم المقولات بطريقة مباشرة . ومن المفروغ منه أن الإجراء التحليلي هو أوفق الإجراءات الطبيعية من أجل الحصول على المقولات كلا على انفراد ما دام وجود المقولات مؤكداً في كل ثنايا الفكر وفي كل ما يصدر عنا من أفكار على الإطلاق . غير أن هذا النهج في اكتشاف المقولات يعد نوعاً من التمسك الذي لا ينطوي على أى منهج . وبالتالي فمن غير الممكن الاكتفاء بهذه الطريقة من أجل تحديد القائمة لكل أشكال الفكر النهائية . فضلاً عن أننا نبدأ هنا من مجموع كل مضطرب مهوش لا يمكن بلوغ اليقين فيما يتعلق بما إذا كان قد استغرق كل حالات الفكر وما إذا كان لا يزال يوجد سواها بما لم نقتن إلىه بعد .

ومن هنا ظهر ميل جديد نحو تحديد المقولات لا باعتبارها شروطاً ضرورية للفكر ولا باعتبار الذهن نقطة البداية من أجل اكتشافها أو على أساس وجودها القبلي في الفكر ولكن ابتداء من هذه الفكرة المطلقة . فالمقولات كما قلنا منذ قليل أوجه ومراحل ولحظات خاصة بفعل واحد موحد لا انقسام فيه هو هذه الفكرة المطلقة . والفكرة المطلقة هي أكثر الأفكار تجريداً وأقلها تعييناً . وبسلسلة من التعيينات المتتابة يمكن العثور على واحدة واحدة من الصور المعينية الخاصة بالفكر المحض .

ويمكن القول بأن فيشته هو مكتشف هذا النهج وواضع مفهومه ولكنه لم يستطع أن يستنفد منه طاقاته لسبب بسيط وهو اتخاذ « الأنا » — الأنا الخالصة ، الأنا المجردة ، الأنا الخالية من أى مضمون — كنقطة ابتداء .

ومن المعتاد أن يوجه إلى موقف فيشته اعتراض تقليدى مؤداه أن « الأنا » مهما بلغ تجريدها فإنها أكثر تعييناً من أن تصلح نقطة ابتداء .

ولهذا يعض هيجل في نفس الطريق ولكن مع تغيير نقطة الابتداء .

والواقع أن تغيير نقطة الابتداء عند هيجل أحدث تغييراً شاملاً في موقف هيجل الفلسفي وفي تاريخ الفلسفة بأكمله . أعني أن هيجل اختار الوجود كنقطة ابتداء . والوجود هو أشد المقولات تجريداً وعدم تعين . ولا يمكن أن ننظر في أى شيء كان قبل أن يكون من المؤكد وجود هذا الشيء . أى أن القول بوجود الشيء (إنه موجود) سابق على أى تأكيد بشأن هذا الشيء . وكل تأكيد لأى صفة فيما يتعلق بأى شيء إنما يكون تالياً لوصفنا له بالوجود . وجود الشيء أولاً ثم يليه أى وصف آخر . فوصف الشيء بالوجود سابق على أى وصف ومتقدم عليه . ومهما بلغنا في تجريد الشيء فمن المستحيل تجريده من الوجود . والواقع أننا لا نكاد نصل إلى هذه الحقيقة حتى نكتين أن نقطة البدء هذه هي جماع المنطق وعلم الوجود وعلم التاريخ في آن معاً .

فالفكرة المطلقة هنا هي الوجود . وبوصفها بداية فهي تاريخ . أى أن لها ما « بعد »^(١) وبوصفها مطابقة فهي علم وجود والمنطق وحده هو نسق تعين

(١) في نظرنا هذه النقطة أساسية جداً وهي ما لم يلح أحد من قبل في توصيحه بل يسح أحد لاكتشافه . فالبدء تعني أنه يتلوها « بعد » يأتي بعدها . ثم أن التسلسل فيما بعد قد حددته المنطق مقدماً ولكن على أساس المارخ أى التجربة . وعلى أساس أن الحد الأخير بالنسبة إلى الجدل هو الأول في الحقيقة . فالجلد يصعد من المجرد إلى العيني ، والمجرد هنا هو العيني والعيني هو المجرد . ولهذا فالجلد يصعد من النتيجة نفسها إلى المبدأ . ومركب الموضوع هو القى يشمل الموضوع . ومركب الموضوع من الوجود والعدم هو الصيرورة . أى أن الصيرورة كما سنرى بعد قليل هي أول فكرة عينية وهي المبدأ الحقيقي في جدل الفكرة المطلقة .

والتسلسل هنا معنى ابتداء من الوجود ولكن على أساس الأسبقية في إطار المنطق ، لا شك أن ظهور الزمان والمكان متوقف على ظهور الطبيعة ولا يظهران إلا بظهورها . والزمان والمكان لا موضع لهما في المنطق . ولكن القبل والبعد هنا علاقة . والوجود بداية منطقية ولكن هذه البداية المنطقية هي نفسها الفكرة المطلقة . والفكرة المطلقة لا تطور — إذا تطورت — إلا في صورة طبيعة هي بمثابة المسرح للزمان والمكان . الطبيعة ، والزمان والمكان بالتالي ، استمرار ومواصلة للمنطق . وما يكون استمراره التاريخ فبدايته أيضاً سبق تاريخي في صورة علاقة أسبقية منطقية . ثم أن الطبيعة (بالزمان والمكان) موجودة منذ بداية المنطق وجوداً مضمراً في دائرة معارف العلوم الفلسفية فهي طبيعة ولوجوس في آن معاً . ويندو بمثابة الفكر الخفي أو الفكر في مقابل الفكر الذي يعرف عليها .

الفكر الخالى من التعارض التقليدى بين الذاتى والموضوعى . أى أنه هنا هو نفسه علم الوجود . وبالتالي فالمقولات الخاصة بالفكر هى نفسها فى آن واحد مقولات الوجود . فإذا قلنا عن الفكر إنه جدلى فذلك لأن الوجود نفسه جدلى . والجدل المثلثى أو الفكرى هو انعكاس الجدل الحقيقى . وعلى رجل المنطق أن يجعل القيادة والتوجيه لجدل الحقيقة وأن يتقدم فى تفكيره وبقائه وأن يعضى فى فكره على سنته . وهكذا يظهر المنطق هنا كجبال للظلال المنعكسة ولكن هذه الظلال فى الواقع هى النهايات الخالصة المستخلصة من المواد الحسية استخلاصاً كاملاً .

(أ) علم المنطق

المنطق فى نظر هيجل ليس مجموعة من الصيغ وحسب . انه المنطق الذى يسترجم العلاقات الحقيقية بين المقولات ويعكسها على حقيقتها . وهو مقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء ضخمة أولها نظرية الوجود وثانيها نظرية الماهية وثالثها نظرية التصور . وقد أطلق هيجل اسم المنطق للموضوعى على الجزئين الأولين وهما المختصان بنظريتي الوجود والماهية . أما الجزء الثالث الخاص بالتصور فقد أطلق عليه هيجل اسم المنطق الذاتى . وعلينا أن نذكر دائماً دلالة ما يسميه هيجل بالمنطق الموضوعى والمنطق الذاتى لكن يسهل علينا إدراك جوانبه وضمها . فهذه التفرقة بين المنطق الموضوعى والمنطق الذاتى لها دلالاتها الكبيرة فى تفسير النسق الفلسفى الميجلى نفسه . وهو ما ينبغي أن نلاحظه ونلتفت إليه .

فهيجل يبدأ من الوجود المباشر . ولكن لا تتولد الذاتية إلا بعد سلسلة طويلة من التعيينات التى تمر بها فكرة الوجود . ويعضى كل شئ منذ البداية وكأن الوجود مكتف بذاته ولا حاجة به إلى أى شئ فيما يتعلق بالفكر .

ونظراً وطويلاً هو مجموع لحظات المنطق الموضوعى فى إطار التجريد الذى يمثل الحياة العادية أو الجو المألوف للذات المفكرة . فالمنطق الموضوعى بمثابة المنطق الذى استبعدت منه فكرة الذاتية بحكم عدم إكمال توالده وتحديد الأفكار المجردة بعد وهى الأفكار التى تعد الذاتية نفسها وحدتها. ويطلق هجىل على المنطق بهذه الصورة اسم المنطق الموضوعى لسبب بسيط وهو أن المقولات فى هذا الجزء من المنطق تتوالد وتنمو وتعمقنا فى نفس الوقت على التفكير فى الأشياء وفى المقولات وتكون هى نفسها موضوعية بكل معانى الكلمة . أى أن المقولات الخاصة بهذا الجزء من المنطق والتى تتوالد وتنمو فيه على انفراد هى نفسها التى تيسر لنا التفكير فى الأشياء أو فى المقولات والتى تعد فى حد ذاتها موضوعية كاملة .

ولكن يلاحظ أن المنطق الموضوعى يخلو من فكرة الشئ حتى هذه اللحظة . وفكرة الشئ هذه تنتمى إلى المنطق الذاتى . ولعلنا لا ننقل أن التضايغ بين الذات والموضوع وبين الوجود والفكر ليس معطى مباشراً . وليس هذا التضايغ موجوداً وجوداً ظاهراً فى مجرد فكرة الوجود . ولا مفر من أن تمر هذه الفكرة — فكرة الوجود — بعدد كبير من التعمينات قبل أن تتولد فكرة الذاتية أو فكرة التعمين الذاتى .

ومن ناحية أخرى تبقى الذات فى المنطق الموضوعى ملتفتة إلى الخارج ومتجهة نحو سواها بدون أن تنعكس على نفسها أو ترد إلى نفسها . أو بعبارة أخرى تبقى الذات هنا بغير أن تتأمل ذاتها طالما كانت مستنفذة فى تأمل الأشياء . والذات بحكم انحصار تفكيرها فى الأشياء وحدها لا تكاد تدرك أنها تفكر فى أشياء ولا تفكر فيها بوصفها أشياء . ذلك أنها هنا مقفلة فى داخل مقولة الموضوعية وبحكم انغلاقها داخل مقولة الموضوعية لا تستطيع أن تدركها ولا تشعر

بوجودها . أى أن الذات عندما تكون كاملة الضياع فى الأشياء لا تراها كأشياء ولا تسمى مقولة للموضوعية ذاتها التى تعينها على إدراك الأشياء كأشياء .
فهذا إذن هو وجه الاختلاف بين المنطق الموضوعى والمنطق الذاتى أو هذا هو سبب الاختلاف بين الاثنين . ^(١) فلماذا جعل هيجل المنطق الموضوعى قسمين هما علم الوجود وعلم الماهية فى حين خص المنطق الذاتى بقسم واحد هو التصور ؟

سبب هذا التقسيم فى المنطق الموضوعى واضح وهو أن المقولات الموضوعية تقبل التوزيع إلى سلسلتين مختلفتين .

فن الممكن إعتبار الشيء — أى شئ — فى ذاته من حيث كيفه (صفته) ومن حيث كنه (مقداره) . . أى من حيث تعييناته الباطنة التى لا تنفصل عن وجوده . وبمجرد بلوغ هذه النقطة تتجلى نسبية الشيء أو يبدى الشيء نسبيته سلفا . اذ يفترض فى التوفىما عداه وبخارجه أشياء أخرى ينبغى عليه أن يدخل فى علاقات معها بطريقة عامة لا تعين فيها فقط . وتلك وجهة النظر الخاصة بالإدراك أو بإدراك الشئ ، إدراكا بسيطا خاليا من الحكم .

غير أن وجهة النظر هذه لا تلبث أن تنقلنا بالضرورة إلى وجهة نظر أخرى أرفع شأنها وهى وجهة نظر التأمل .

فالتأمل من شأنه أن يحطم وحدة الوجود المباشرة ويهدم تعيينها ويصبح بالتالى ماهية . وعندئذ يأخذ كل شئ مظهر الثنائية . فى تقابل الوجود والماهية

(١) يمكن ملاحظة أن المنطق الموضوعى عند هيجل من حيث مضمونه هو الحان الخاص بالمنطق الترنسند تالى عند كانط . وقد لاحظ ذلك جورج نويل G.Noel فى كتابه عن منطق هيجل ص ٢٢ .

تنمو كل التمارضات بين الهوية (الذاتية) والاختلاف وبين الموجب والسالب وبين الباطن والظاهر وبين الشيء وحصائصه وبين الجوهر وأعراضه الخ . . . وسبب ذلك هو أن اللاهية في تعارضها مع الوجود المباشر تنشئ مجالاً جديداً هو مجال النسبية الكلية الذي لا يوجد فحسب متضمناً كما لو كان متضمناً في مجال الوجود بل كذلك على نحو ظاهر رصين مبرهن عليه .

وهذا المجال هو أيضاً بكل معاني الكلمة مجال التوسط أى مجال العلاقة بالغير^(١) وهو أيضاً لحظة ابتداء للمعرفة . فالحقيقة لا يمكن أن تظهر في إطار مقولات الوجود المجردة كأن مقولات اللاهية تؤدي إلى اختفاء البساطة وخارجية الفكر . ولا تلبث أن تظهر الفروق والاختلافات بين ملامح المظهر ولامح اللاهية . ويتبين أيضاً أن المظهر الخارجى للرئى لأى شيء ليس كل حقيقة ذلك الشيء . بل لا بد من الوحدة والاستمرار وراء هذا المظهر العارض . أى لا بد أن توجد اللاهية من ورائه .

وهكذا يتحقق في مجال النسبية الكلية --- وهو نفسه مجال التوسط --- عملية الجدل التى يرتفع بها الوجود ويتقدم نحو التصور، ويرتفع بها المنطق الموضوعى ويتقدم نحو المنطق الذاتى. فلا يمكن أن تكون ثمة حقيقة موضوعية بصفة مطلقة ولا يمكن أن يتحقق الفكر نفسه بغير التوسط .

والمنطق الذاتى هو الذى خصه هيجل بقسم واحد هو التصور . وهو أيضاً منطق فلسفة التأمل كما سبق أن أوضحناه في فصل « منطق الفلسفة » . ووجهة النظر هنا هى وجهة نظر التصور ، وهى تبدأ بشكل من الأشكال حيثما انتهت العلوم المحدودة . فالمنطق الذاتى هو منطق الفلسفة أو منطق التأمل الذى يبدأ عند الحد الذى ينتهى عنده العلم المحدود . وهو لم يبدأ هنالك لكى ينفي هذه

1— Hegel . Enzyklopädie S. 114.

(٩٢ - مجل)

العلوم أو ينكرها أو يبارضها وإنما لكي يستكملها ويواصل عملها ويرفع بنتائجها إلى درجة الحقائق التأملية . ويمكن تعريف وجهة نظر المنطق الذاتى بأنها وجهة نظر العقل فى مقابل وجهة نظر الفهم .

١ — الوجه ———ود :

علم الوجود هو الجزء الأول من المنطق . ومحاله هو الوجود المباشر وتعييناته المباشرة : السكيف والسكم والقياس . فنظرية الوجود تدرس أكثر المقولات بساطة وأقلها تعيينا وهى مقولات المباشرة أى أن علم الوجود يستخلص مقولاته ويحددها عن طريق الجدل ويسعى لتعيينها تعيينا دقيقا وتعيين تسلسلها الحتمى ويثبت هذا العلم عن هذا الطريق أن التعميمات المختلفة للوجود التى تكون فى ظاهرها ، تتجاوزة أو متراكمة فوق بعضها يستدعى بعضها بعضا بالفعل ولا تستكشف حقيقتها إلا باتحادها . وتبدأ هذه النظرية بدراسة فكرة الوجود . فالوجود هو أكثر الأفكار تجريدا وأكثرها كلية وبالتالى أكثرها خلواً من المضمون . ولكن الوجود الذى لا يتعين أى لا يكون هذا أو ذاك لا يكون شيئاً أو يعتبر عدماً . فهو والعدم سيان . وينحل هذا التناقض فى الصيرورة أى فى العبور من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود .

والصيرورة هى أول فكرة عينية وبالتالى فهى أول تصور بينما الوجود والعدم تجريدات فارغة . ويتفق هيجل مع هرقليطس فى أن العالم فى حركة دائمة وأن السكون مستحيل . كل شىء فى تغير مستمر والوجود يتحول باستمرار ولا يقف لحظة واحدة عن التغير لأن الوجود دائم السيلان . والمطلق نفسه فى نظر هيجل هو هذه العملية الخاصة بالصيرورة التى لا تنقطع^(١) . وفى كل شىء وجود ولا وجود . وإذا لم تكن الزهرة سوى زهرة فستظل زهرة إلى الأبد .

ولكنها تنفي نفسها ونعترض على ذاتها بنفسها وهي تذبل من أجل إعطاء الثمرة والبذور الجديدة .

الصيرورة أول تصور وتنمو كافة مقولات الوجود ابتداء من الصيرورة . فالصيرورة هي المجال غير المحدود الخاص بكل التعمينات الممكنة وهي ما يسميه هيجل باللاتعيين الصادق . ولجحد كونها قد تم تعيينها بحيث تقبل نقيضها كفت عن استبعادها للتعيين . أى أن الصيرورة تعينت بوصفها اللاتعيين وأصبحت بالتالي تقبل نقيضها ولم تعد ترفض التعيين فهي اللاتعيين المتعين بوصفه قابلا للتعيين أى لأن يتعين . وكأنها مادة غير محددة الشكل وفي سيلان دائم بحيث يمكنها أن تقبل كل الأشكال .

ومن أجل تبسيط الجدل الميجلى يمكن القول على سبيل الاستعارة بأن الصيرورة هي العبور والانتقال من صفة إلى أخرى بحيث تقوم كل صفة بتعيين وجود تجريبي هو الوجود الحاضر بالفعل Dasein وهو الوجود الفردى العيني أو هاك الوجود المائل . والوجود المعين عن طريق تقابله مع سواء هو وجود لذاته (Für Sich Sein) أى موضوع خاضع للمعرفة . أى أننا بعبارة أخرى نكون هنا قد حققنا العبور من مرحلة معرفية إلى مرحلة أخرى على أساس أنه عبور من الشيء فى ذاته، أو من الشيء من حيث هو فى ذاته وجود، إلى الشيء لذاته أى الشيء الذى يتحول إلى موضوع معرفى .

وهكذا تسوق الحركة الجدلية من الكيف إلى الكم . . . الكم العددى وهو المقدار التقديرى أو الدرجة . هكذا ننتهى إلى المقدار أى الكم الذى يعتمد عليه الكيف . ومثال ذلك أن الماء يظل سائلا أو يتحول إلى ثلج أو بخار وفقا لدرجة حرارته .

وبعبارة أخرى لا يبقى للكيف سوى وجود نسبى وهذه النسبية ذاتها

تنشئ كمها . فالكيف يعود للوجود مرة أخرى سلفاً إذاً بوصفه كيف الكم .
ويذهب بنا جدل العلاقة إلى حد تحديد العلاقة المنطقية الخاصة بهذين التعمين
وإلى حد التعرف على صدق الكم في كيف . واكتشاف صدق الكم في
الكيف معناه الارتباط النسبي بين الاثنين بصورة نهائية . ولا يكون الوجود
الحقيقي هو وجود كيف الخالص أو الكم الخالص وإنما هو الوحدة بينهما
أعنى السكيف الكمي أو الكم الكيفي . . . ألا وهو باختصار : المقدار . ولكن
العملية الجدلية لا تنهى عند المقدار . وبمجرد تعيينه بدقة أكبر نكتشف فيه
تناقضات جديدة تستدعي بدورها نفيه ونفي كل مجال الوجود المباشر معه .

٢ — جدل اللامحدود :

ويعمد هيجل إلى تنمية جدل اللامحدود وهو بصدد الكلام عن هذه
المقولات . وجدل اللامحدود عنده هو عين مفهومه عن اللامحدود الحقيقي .
فهو لا يريد أن يبقى فهمنا للمحدود واللامحدود على نحو ما اعتدنا من قبل
وعلى نحو ما كان عليه دائماً فهمنا لهما . ولا ينبغي أن نتصور اللامحدود على
أنه امتداد المحدود إلى ما لا نهاية بحيث يزبل كل العوائق ويرفع كل العلامات
وهو بسبيل التقدم حرصاً من جانبه على مجرد زيادة العلامات والعوائق
الجديدة لديه . وهذا التقدم غير المحدود هو اللامحدود الباطل أو الزائف .

ومن الضروري إذن في نظر هيجل أن نأخذ باللامحدود بمعناه الجدلي
على أساس أنه يتحقق في المحدود وبالاعتماد على المحدود حيث يتبدى
هذا اللامحدود فرضاً على نفسه الحدود التي يتغلب عليها بعد ذلك وينفيها
ويقضى عليها عملاً بمبدأ نفي النفي الذي يمثل إثباته لنفسه . أو بعبارة أخرى يعد
اللامحدود الحقيقي لدى هيجل هو المجموع الشامل للحظات ومراحل الوجود الذي
يتعين بنفسه أزاء كل عقبة أو علامة تواجهه من وضع وإعداد المصير الكلي .
من المفروغ منه إذاً أن اللامحدود كما نراه حاضراً أمامنا في أول الأمر

ليس الالمحدود الحقيقي . بل هذا هو مجرد تقيض موضوع « المحدود » وفيه المطلق المباشر . والالمحدود إذا أدركناه على هذا النحو كان يبطوى هو نفسه على فيه الذاتى وصار يناقض ذاته ودخل فى الحال فى إطار المحدود . ويصبح استبعاد أحد الجانبين الآخر متبادلا فيما بينهما . فالالمحدود الذى يستبعد المحدود استبعادا مطلقا يصبح هو نفسه مستبعدا استبعادا مطلقا من جانب المحدود . وهو بهذا يتعثر فيما يحد من داخل ذاته . وهكذا نظن أننا نقابل بين الالمحدود والمحدود فى حين أننا لم نفعل أكثر من شىء واحد وهو أننا وضعنا محدودين أحدهما مقابل الآخر .

والواقع أن الالمحدود الحقيقي لا يكون تصرفه على هذا النحو إزاء ضده . بل لا بد له أن ينفذ فى هذا الضد وأن يمتصه ويتشربه ويلتهمه . فيكون متضمنا فى هذا الضد ويتضمنه أيضا فى نفس الوقت . ولا يمكن أن يكون فقط مجرد طرف فى « النقيضة » Antinomie . لا يمكن أن يبقى مجرد أحد أطراف النقيضة وإنما لا بد أن يكون كليهما معا ... كلا الطرفين وكلا الحدين . أو باختصار لا بد أن يكون هو نفسه وضده .

وهذا هو الالمحدود الميجلى وهو الالمحدود الصحيح فى نظره . هناك لا محدود نتصوره على هيئة تقدم مستمر بلائحد Progressus ad infinitum ولكن هذا هو الالمحدود المزيف الذى لا تفتأ محدوديته تنفى لتمود فتثبت نفسها فى التو وتؤكد محدوديتها من جديد . ومن خلال التناوب الرتيب بين الطرفين (الحدين) يعود التناقض بعد نتيجته للؤقة إلى الظهور فى اللحظة التالية . ولذلك يبدو الحل المتناير على الدوام ضروريا ومستجيلا فى آن معا .

ولكن من قلب هذه الالمحدودية المزيفة تنبثق طبيعة ائلامحدودية الحقيقية وتتكشف لنا . ذلك أن التقدم غير المحدود هو نفسه بشكل من

الأشكال المظهر الخارجى المباشر لهذا الا محدود الصحيح. ومن أجل استخلاص هذا الا محدود الصحيح يكفيننا أن ندرك دلالة الباطنة وأن نرده إلى قاعدته وقانونه . وقانونه بسيط جدا . فكلما الحدين أو الطرفين المتقابلين ينفي نفسه بنفسه ويفرض ضده من أجل القضاء عليه في التو حتى بعيد تأكيد ذاته عن طريق نفي هذا الضد . وبهذه الطريقة يرتفع كل من الطرفين أو الحدين المحدود والا محدود - نحو الا محدودية الصحيحة . إذ يجب في الا محدود الحقيقي أن تكون للحدودية منفية وفأنة في آن معا . وتكون قاعة بمعنى أنها لا تصبح متعارضة بحال مع التأكيد أو الإثبات الذاتي . ولكن هذا هو ما يجرى بالفعل . فاللا محدود هو الوجود الذى يثبت ذاته في النفي بالنفي . . هذا النفي الذى يفرض الا محدود ويدعيه مرة بعد أخرى ويجعله أداة لتحقيقه بالصورة الخاصة به . وهذا الا محدود لا يستبعد للمحدود استبعادا مطلقاً . وبالتالي فهو لا يلقاه . بعد ذلك وجهها لوجه كطرف غريب أو كحد متنازع مضاد له يتعثر فيه ويمجد فيه نهايته . بل يقوم الا محدود بابتلاعه واحتوائه بداخله ويميله إلى مرحلة من مراحل الخاصة به ولحظة من لحظاته هو نفسه . فاللا محدود هو الذى يفرض المحدود ويضعه في ذاته ولدانه . أو على حد تعبير هيجل نفسه يصبح الا محدود في علاقته بضده أحد الطرفين وكل العلاقة بين الطرفين في آن معا .

فاللا محدود الصحيح صيرورة وصيرورة عينية متميزة بزول التعارض بين طرفيها بحيث لا يبقيان وجوداً مجرداً أو عدماً مجرداً وحسب بل الا محدود نفسه والمحدود . فهى صيرورة باطنة خالصة يخرج الا محدود فيها من تجريده ويتحقق بوضع ضده وحذفه معاً .

ولتلخيص جدل الا محدود أى جدل الوجود نقول إن الوجود الخالص الخالى من التعين ومن النفي هو التناقض المباشر . فالوجود لا يمكن أن يدرك ذاته

إلا في وحدته مع ضده . . أى في الصيرورة . ولا بد أن تكون الصيرورة بدورها صيرورة متميزة . فهي تبدو أول الأمر كتواصل مستمر من الكيفيات للميزة التي لا توجد إلا بناء على علاقاتها المتبادلة فيما بينها ، وهى العلاقات التي تتلامس وتحتك فيما بينها ويحد بعضها بعضا . ولكن إذا خلت الكيفية من الكم أدى الحد منها إلى القضاء عليها وحذفها تماما . فالكيف الخالص تناقض ذاتى . ولكننا قد ننظر إلى النهاية أو الحد كما لو كانت من وضع الكيف نفسه الذى لا يوجد هذا الحد إلا لينفيه ويثبت ذاته ويؤكد لها بابتلاعه والتهامه وطيه في ذاته . وهنا لا يبقى الكيف محدودا من الخارج ويتعين بذاته إطلاقا . وهكذا يصبح بالتالى علاقة خالصة مع ذاته مع انتفاء الآخر تماما . أى أن الكيف يصبح واحداً .

ولكن هذا الواحد لا يلبث أن يتعرض للتوزع فيما هو كثير . فتواصل واستمرار الصيرورة المبدئى الخاص بالكيف تحمل محله كثرة خاصة « بأحاد » كثيرة موزعة . بيد أنه لا يلبث أن يتعارض مع هذه الكثرة وأن يناقضها في علاقته بها غير أن الصديق لا يكون في صف الواحد الأحد أو في صف كثرة « الأحاد » المناقضة له . . بل في الوحدة بينهما . وهذه الوحدة هى الكم . ولكن الكم ذاته لا يتعين إلا بالكيف . وعلى هذا الحقيقة لا تكون في الكم وحده أو في الكيف وحده بل في الوحدة بين الكم والكيف وهى ما يسمى بالمقدار أو الدرجة .

والوجود بهذا هو إذاً الواحد والكثير ، المتصل والمتقطع ، الثابت والمتغير ، أو هو بعبارة أخرى للوضوع الدائم الذى تتغير عليه التعديلات العابرة الفرضية . أو قل إن الوجود هو المادة اللامتغيرة أو للمادة في ذاتها خلال تنوع الأشكال . بل هو الحقيقة الواحدة التى تعتبرها كثرة للظواهر .

٣ — نظرية الماهية :

تعيين فكرة القدار على العبور من الوجود إلى الماهية . فما يختفى وراء أوجه التغير في الوجود التجريبي مثل الثلج والماء السائل وبحار الماء هو ماهية الماء بوصفه هو هو دائماً على الرغم من كل ما يطرأ عليه من التغيرات الظاهرة . وإذا صح هذا كانت الماهية نفيًا للوجود المباشر . وهي بهذا تكون توسطًا مطلقًا أو سلبيًا مطلقًا وما نفس الشيء . فالوجود المباشر يبدو في علاقته بالماهية كأنه ماضٍ مستبعد ومقام في آن معا . ولكنه ماضٍ خالٍ من الزمانية .. ماضٍ غير متزامن . والماهية في صميمها هي رجوع هذا المباشر إلى نفسه وانعكاس هذا المباشر على نفسه . ولهذا فالماهية هي نفي المباشر . ذلك أن المباشر عند رجوعه إلى نفسه يكون قد كف عن كونه مباشرًا . أي أنه يكون قد نفى عن نفسه أنه مباشر .

الماهية هي النفي المطلق ، وإذا كان نطاق الوجود في شموله يقيم أول إثبات وهو اللحظة أو المرحلة للبشارة للفكرة فنطاق الماهية يمثل لحظتها أو مرحلتها السلبية . والوجود هو الموضوع .

الماهية هي النفي المطلق وإذا كان نطاق الوجود يقيم في شموله أول إثبات وهو عبارة عن الوجه المباشر للفكرة فنطاق الماهية يمثل وجهها السلبي . فالوجود موضوع والماهية نقيض موضوع . ولا بد من البحث عن نفي النفي (أي مركب الموضوع ونقيضه) في نطاق ثالث يلتهم الوجود والماهية فيه كل منهما الآخر وذلك هو نطاق التصور .

وإذا كانت الماهية نفيًا مباشرًا للوجود فلا بد أنها تملك هي الأخرى أولاً وقبل كل شيء وجوداً مباشرًا . ولكن الماهية ليست التغير بالنسبة إلى الوجود وحسب . فهي بوصفها سلبيًا مطلقًا تكون هي نفسها التغير بالنسبة إلى نفسها ، وبالتالي تنفي صفة البشارة عن الوجود وعن نفسها . وتصبح هي ما ليس له

وجود مباشر. ويصبح الوجود المباشر من جانبه لا « غير الماهوى » وحسب Das Unwesentliche بل ما يخلو من الماهية (das Wesenlose) . وهكذا ينتهى الوجود من وجهة نظر الماهية كوجود ويصبح مجرد مظهر Schein . والمظهر هو اللا وجود متعينا ومستديما وهو الوجود وقد انتفى انتفاء خارجيا ظاهراً . ولم يعد الوجود فى ذاته أو لذاته بل فى غيره ومن أجل ما عداه . وهذا الغير هو ما يقوم هنا كماهية .

وهكذا يبدو الوجود مزدوجاً فيتمثل فى صورة وجهين ينعكس أحدهما على الآخر وتقابل الأطراف (الحدود) فيه زوجا زوجا : الهوية والاختلاف ، الأساس والنتيجة ، الشيء والخواص ، الطاقة ومظهر تحققها ، الباطن والظاهر . ويستبعد كل طرف مقابله فى هذه الأزواج ويدعوه فى وقت واحد . وعلى الرغم من التضاد بين كل مثنى منها فإنهما يؤلفان وحدة .

أو بعبارة أخرى لا يكون الوجود وجوداً مباشراً . فالوجود لا يلبث أن يصبح ماهية . وإذا انتقل إلى الماهية صار من المستحيل أن يظل الحقيقى هو المباشر وإنما يصبح الحقيقى هو التوسط . والواقع أن هيجل آهم المباشر بأنه تجريد مطلق والتوسط هو الحقيقة . وتقوم مقولات الماهية بالتوسط الظاهر فيما بين بعضها بعضاً . وتتوسط كل مقولة بمقابلها : الهوية بالاختلاف ولتثبت بالنفى والسبب بالسبب ... وهكذا .

والماهية إذاً إما تكون فى مقابل ما تقع عايه الحواس أى المظهر . ولكن المهم هنا هو أن التعينات التى يتميز بها المظهر من الماهية تنتهى هى نفسها إلى الماهية ذاتها . فالماهية بوصفها انعكاساً مطلقاً للنفى على ذاتها لا مفر أمامها من استعادتها لوجه المباشرة . وبنفيتها لذاتها تثبت الوجود وتثبت بالتالى كل تعيينات الوجود . ولكن مع ذلك فالوجود مثبتاً على هذا النحو لا يكون هو نفس

الوجود في نطاقه الخالص . الوجود على هذا النحو ليس المباشر الخالص البسيط وإنما هو المباشر الذى ينبعث من التوسط أو هو المباشر غير القائم بذاته *l'immediat médiatisé* أو بعبارة أخرى الوجود هنا وجه من أوجه الماهية ولحظة من لحظاتها . أو هو المظهر ، وهو المظهر المطلق لأنه لم يعد مظهر الوجود بل مظهر الماهية ذاتها ، فالماهية ذاتها هي التى تتجلى فى المظهر .

المظهر إذاً هو تناقض الانعكاس على الذات الذى هو نفسه فى عين اللحظة انعكاس على الآخر . وهذه الهوية بين ما هو انعكاس على الذات وما هو انعكاس على الآخر تعطينا نتيجة هامة وهى أن المظهر هو نفسه وجوده الباطن ، أى أن المظهر هو نفسه الماهية . فإذا كان المظهر فى هوية مع باطنه كان عبارة عن الماهية ذاتها التى تتجلى فى المظهر . والانعكاس على الذات هو الماهية أى الباطن . والانعكاس على الغير هو المظهر أى الظاهر ، وكلاهما شيء واحد ولهذا لا يعد المظهر خواء أو لاحقية أو لا شيء .

والوجه أو اللحظة المباشرة للماهية لم تعد تحجب التوسط أو تحول دونه . فالماهية فى علاقتها المباشرة بذاتها تعد هوية . والهوية هى إثبات بمعنى واحد هو إعادة الإثبات أو ارتداد الإثبات إلى نفسه ورجوعه لنفسه من خلال النفي . ولكن الهوية تحتوى على ضدها كجانب محذوف . وهذا الضد هو النفي نفسه أو اللاوجود هو اللاوجود الماهوى أى الاختلاف . وعلى ذلك فوجه الماهية هما الهوية نفسها والاختلاف . أى أن الهوية هى العلاقة بين هذين الوجهين أو هذين الطرفين متجمعين فى جانبها المثبت .

ولكن الهوية والاختلاف كوجهى أو كحظتى انعكاس على الغير تكونان خارجيتين بالنسبة إلى ذاتيهما وبالتالى خارجيتين كليهما بالنسبة إلى الأخرى . فالمهوية بهذه الحال لا تكون هوية ذاتها وإنما هوية أطراف متميزة من بعضها

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الاختلاف . غير أن التميز لا يلبث أن يسوقنا إلى التمارض والتناقض . بل كل تميز هو تناقض .

وفي الحال تصبح الأطراف المتناقضة مجرد أطراف متميزة استقر فيها التناقض مثل الحار والبارد كإحساسات . وكلا الطرفين يمكن أن يدرك بغض النظر عن ضده فضلاً عن أن إثبات كل منهما لنفسه يجر ضمناً إلى نقي ضده . ولهذا يمكن أخذ كل منهما على أنه موجب والآخر سالب .

غير أنهما حتى الآن في موضع المقارنة أو الانعكاس الخارجى على الغير فقط . أما إذا كان التناقض ذاته هو مصدر التميز — ولا وجود للطرف الأول كما لا يمكن إدراكه إلا بواسطة الآخر — فملاقة للثبث واللفظ لا تبقى خارجية ويصبح التناقض بين الثبث واللفظ تناقضاً خاصاً بكل منهما في ذاته بحيث ينبغي أن يشتمل كل منهما على الآخر وعلى علاقته السالبة به على نحو ما نقول عال ومنخفض أيمن وأيسر . فهنا يحتوى كل طرف على العلاقة كاملة .

وهكذا يصبح الانعكاس جوانباً حقيقة بحيث يؤخذ كل طرف في ذاته إيجاباً وسلباً . ثم تتوالى لدينا الأطراف التالية : عملى وسلبى — عدل وظلم — خير وشر — الصواب والخطأ . وكل طرف من هذه الأطراف يحتوى على الآخر وهو يستبعده أو وهو بصدد استبعاده .

وهكذا تتقابل كل الأطراف أزواجاً أزواجاً في نطاق اللاهية ونجد في النهاية مركب موضوعها ونقيضه في مقولة الحقيقة الواقعية Wirklichkeit التي ينظر فيها إلى الظاهرة على أنها التجلى الشامل للكافية الماهية .

أما الحقيقة الحقيقية فيكون بمثابة المقابل للإمكان في حد ذاته أو بمثابة المقابل للعرض الاحتمالى الخالص ، ولذلك فهي عبارة عن الوجود الضرورى وهي نفسها الضرورة العقلية .

والحقيقة ليست الوجود وحده أو الماهية وحدها بل الوحدة بين الوجود والماهية ، وهذه الوحدة هي الأساس .

ومقولات الحقيقة هي مقولات الميتافيزيقا وميتافيزيقا الفهم على وجه الخصوص ، ومن شأن هذه الميتافيزيقا أن ترتفع سلفا بشكل ما فوق العلم لأنها تضع المشاكل التي يستلزمها العلم دون أن يجد لها حلا . فالميتافيزيقا تنزع نحو الصدق المطلق . والواقع أن هذا الصدق المطلق لا يقع تحت طائلة هذه الميتافيزيقا . ولهذا فهو ينتمي إلى دائرة الفلسفة التأملية . . . أى فلسفة التصور .

٤ — نظرية التصور :

يظهر التصور كحقيقة خاصة بالعلية أو على التحديد كحقيقة خاصة بفعل التبادل بوصفه آخر مقولة من مقولات الماهية . فتظهر الحرية أو التعمين الذاتى فى مقابل الضرورة . ولهذا المقولة فى الفلسفة التأملية مكانة رئيسية . فى مقولة التبادل يكون الجوهر ومقابله فى هوية ، ويحتفى التمييز بين السبب والسبب لأن السبب نفسه يستحيل إلى سبب . وهكذا يصبح كلا الجوهرين شيئا واحدا . والواقع أننا نخطئ فى تقدير هذا الوضع إذا أخضعناه لنماذج تجريبية ، فالواقع التجريبى يحتوى فى العادة إلى جانب الجواهر الفعالة والمنفعة فى صورة أسباب ومسببات آلاف الجزئيات أو ملايين الجزئيات فى طيات الجوهر الواحد مما يفسد المثل المعطى فى هذه الحالة . ولهذا فمن الضرورى أن نصعد إلى السبب الخالص والسبب الخالص . وعلينا أن نقوم بالتجريد من الواقع المادى التجريبى وأن نفكر فى السبب خالصا نقيا .

وعندئذ سينحصر فكرنا فى السببية ذاتها . أى أننا بمجرد العمل على التفكير فى السبب الخالص نجد أنفسنا نفكر فى السببية نفسها . فالذى يحضر فى ذهننا عندئذ هو السببية ذاتها . ولما كان التبادل — كما سبق القول منذ

الحظة — يجعل السبب مسبباً والسبب سبباً ولا يداخل أيهما شيء مما ليس منهما أصلاً يصبح كل من السبب والمسبب في هوية تامة . وفي هذه اللحظة فقط نبين فكرة مؤداها أن الوجود عند انتقاله إلى مقابله في الخارج ينتقل إلى نفسه وحسب ولا يصبح هذا المقابل أي شيء مختلف بل يبقى حتى في حالة التقابل في هوية تامة مع نفسه . فالوحدة الخاصة بكل جوهر على حدة تظل قائمة وتبقى محفوظة بغير أن ينالها شيء . وتنشأ هذه الوحدة من الهوية الجارية في كل من السبب والمسبب والسالب والوجب والثبت والنفي وهكذا كل على حدة . ولكن هذه الهوية هي مجرد الهوية ذاتها أي التعمين الذاتي وهو هو الحرية .

غير أن الوحدة الباقية المحفوظة لا يمكن أن تظل تحمل اسم الجوهر . فالجوهر هو القوة التي تفرض الأحداث العارضة أو تمحذفها فضلاً عن أنه يمثل الضرورة . وعلى ذلك فلا يمكن أن يصلح للتعبير عن الحرية أو التعمين بالشيئة الذاتية .

والوحدة الجديدة الجارية هي التصور نفسه . وهي على العكس حرية ما هوية . وتوجد هذه الوحدة الجديدة بكاملها أي التصور بكامله في كل واحد من التعمينات ويظهر في كل لحظات حضورها . وهذه الوحدة أو هذا التصور ليس مباشراً أو معطى ولكنه فعل أو حركة خالصة . ويتمثل التصور في حركته وحدها . فحركته هي وجوده نفسه ولا تتحقق هذه الحركة من طرف لآخر كما هي الحال في صيرورة الوجود أو في انعكاس الماهية . ولا يتمثل التصور كعبور إلى خارج نفسه بل يتمثل كعودة ورجوع إلى نفسه . ويبقى التصور في هذه الحركة هو نفسه مع استحالته إلى سواء أو مع استحالته أكثر فأكثر إلى نفسه وارتداده أكثر فأكثر إلى أعماق ذاته مع ظهوره في نفس الوقت بصورة أكثر ملاءمة في الخارج . ولا ينبغي اعتبار هاتين الحركتين كشيئين مختلفين ولا كأنهما مترابطتان

ومتضامتان وإنما كأنهما وجهان لحركة واحدة . ويمكن وصف هذه الحركة بكلمة واحدة لتوضيحها على نحو مبسط وهي كلمة التطور *Entwicklung*، فالتصور يتطور . وهو موجود وجودا حاضرا كونييا مباشرا في كل اللحظات المختلفة على حدة وفيها كلها معا في وقت واحد . فالتصور بهذا هو حضور الكل وتداخل الكل في الكل بالتبادل والهوية الشاملة الشاملة لذاتها .

وللتصور أوجه ثلاثة :

(أ) تصور ذاتي ويضم ثلاث لحظات : الكلى والعزى والفردى . فالتصور هو الكلى مدركا لا بوصفه هوية مجردة أو صورة خالصة وإنما بوصفه فكرا يصير عينا من تلقاء ذاته ويمتص ذاته مضمونا وهو بصدد تعيين ذاته واستحالاته إلى جزئى .

(ب) التصور الموضوعى وهو الذى يصير موضوعيا على أنحاء ثلاثة : إما فى صورة « آية » وهى التى تكون الأشياء فيها متجاوزة وحسب . أو فى صورة « كيميائية » وهى التى تجرى عند تجاذب وتداخل الأشياء بالتبادل . أو صورة « غائية » وهى الغائية العضوية التى تسيطر عليها النهاية بحيث تدبر وتوجه نشاط الأعضاء .

(ج) والفكرة هى ما تمهد له الغائية وهى ما يرجع فيه التصور إلى نفسه عن طريق اتحاد الذاتية واللوضوعية . والفكرة هى أرفع تعريف للمطلق . ويمكن إدراكها كمبرر أو سبب أو كذات وموضوع فى آن معا وبوصفها وحدة النال والحقيقة والمحدود واللامحدود والروح والجسد أو كإمكانية تحمل فى ذاتها التحقق العملى أو كذلك الذى لا يمكن معرفة طبيعته إلا من حيث هو موجود قائم وحسب .

والفكرة بهذا هى عين الجدل الذى يقوم على اعداوم بالفصل والتمييز لما

هو متماثل مما هو مختلف ولما هو ذاتي مما هو موضوعي والمحدود من اللا محدود والروح من الجسد. وتوجد الفكرة فقط من حيث هي مخلوق أبدي ومنبع دائم للحياة والفكر السرمدي.

والفكرة على ثلاثة أنواع :

أولاً: فكرة الحياة وهي الفكرة في صورتها المباشرة التي تمثل الحياة عندما تحقق الروح التصور في البنية العضوية .

ثانياً: فكرة المعرفة والخير حيث نبحث عن التصور المكافئ لموضوعه في المعرفة وحيث نجعل من الخير في مجاله التصور الأول الذي يجب تحقيقه كغاية للفعل .

ثالثاً: فكرة العلم والحقيقة ذاتها وفيها يكون التصور الأسمى هو الفكرة المطلقة ووحدانية الحياة والمعرفة ويتحقق فيها الكلي الذي يفكر في ذاته ويحقق ذاته بالفعل من خلال تفكيره في ذاته .

والفكرة المطلقة هي الوحدة الهائية لكل التعيينات المتقدمة ، وفيها يزول التعارض بين النظري والعملية وتكتمل عملية الجدل الذي بدأ بالوجود الخالص أو اللامتعين . فهي بمثابة الخاتمة التي يبلغ عندها الوجود آخر المطاف والتي يحقق عندها أكل تعيين يبلغه وكأنها بذلك الطرف الأخيرة في الجدل. ولكن المهم هنا هو أن نؤكد أن هذا الطرف الأخيرة يقوم مقام النتيجة التي تعد وحدها في ذاتها ولذا لها حاوية السبب أو المبرر الخاص بكل الأطراف الأخرى وبالبدائية نفسها .

وهذا هو ما جعلنا نقيّد لحظة البداية أو نقطة الابتداء بالتاريخ على الرغم من أنها كانت في إطار المنطق البحث . وكان تقديرنا أن البداية هي النتيجة ذاتها وأن النتيجة هي الأصل الذي يفرض حقيقته وتاريخيته على المبدأ المنطقي المجرد . وفي

هذه اللحظة وحدها تكف كل الأطراف عن نفي بعضها بعضاً واستبعاد بعضها بعضاً ويأخذ كل طرف قيمته الخاصة به .

وإلى هنا ينتهى المنطق الذاتى حسب التقسيم الهيجلى للمنطق الموضوعى والمنطق الذاتى . فالمنطق الموضوعى هو الذى يشمل نظريتي الوجود والماهية . أما نظرية التصور فموضوع المنطق الذاتى وهى ما تكلمنا عنه وانتهيناه هنا . والمنطق الذاتى — أى نظرية التصور — هو الذى يسمى بمنطق فلسفة التأمل . ومقولانه هى التى تفسر الطبيعة والروح تفسيراً نهائياً . وهذا المنطق الذاتى هو الفلسفة فى لقائها الصورى ويحتوى ضمناً على أجزاء النسق الأخرى .

ب — الطبيعة

والطبيعة عند هيجل هى الفكرة على شكل غيرية Anderssein أو هى الفكرة التى تخرج على نفسها وتعمل من نفسها تخريجاً لى تحقق — وهى بصدد إنتاج الحياة الواعية — العودة إلى ذاتها والكون فى الفكر الإنسانى . ولهذا فصيرورة الطبيعة هى صعود نحو الروح . أى أن الطبيعة هى التى تبنى الروح وتعدّها كما أنها هى النطاق الذى تتحقق فيه الفكرة ببلائها وبدلالاتها الكاملة والذى تفكر فى نفسها بالفعل عندما تفكر فى العالم الطبيعى وتتعرف على نفسها كأصل وبداية وغاية لكل موجود .

وليس هنا ما يعنى أن الطبيعة خلقت بواسطة الفكر وليس هنا ما يشير إلى أن الطبيعة استخلصت وتم اشتقاق تصورها تحليلياً من الفكرة المنطقية الخالصة . كل ما هنالك هو أن الفكرة المطلقة من حيث هى فكرة خالصة تكون تصويراً ناقصاً فى صميمه وسبب ذلك هو أنها كلى بغير جزئى توجد فيه وجوداً مضمراً كما أنها إمكانية لا شىء . فتصور الفكرة المطلقة نلزمه تنمية أو تكملة

ضرورية هي تصور الطبيعة التي تكون أول الأمر تخصيصاً مطلقاً وتوزعاً بلا تحدد وبرانية لكل شيء في كل شيء .

وهكذا تتلاحق وتتواصل سلسلة الجدل ، فالطبيعة مواصلة للمنطق . وعندئذ فقط لا يعود عيباً ما هو قائم من عرضية المحسوس ومن اللامنطقية الأساسية ولا يصبح ذلك قصفاً في تفكيرنا . أى أن الطبيعة بوصفها استمراراً ومواصلة للمنطق لا تجد مجالاً للشك في ذاتها ولا تقع في سلسلة من الوسوس التي تثبط من عزها . فهذه الطبيعة التي تبدو لأول وهلة غفلاً من العقل الذي يقوم إزاءها كمنفى لها ، يقوم العقل نفسه بإظهار ضرورتها وإضفاء اللزوم والختمية عليها . ووجود الطبيعة في حد ذاته يجعلها تحتوى على تعيين الوجود وكل ما تنطوى عليه ضمناً من التعينات بعد ذلك . وبالتالي فهي تخضع لكل مقولات للمنطق . وإذا كان لا يزال يتحكمها كل من العرضية واللامقولية فذلك لأن مقولات للنطق لا تقوم وحدها بتعيينها ولا تكفى وحدها للاستجابة لكل المتطلبات ، ولا اشتغال على كل الوقائع ولا تبلغ كل ما يحرى بالفعل . ولا يشك هيجل لحظة في حتمية الظواهر الطبيعية . ولا يختلف هيجل عن كانط في هذه المسألة ويكرر ما بلغه كانط بهذا الصدد من نتائج في فلسفته النقدية في آخر جزء من أجزاء كلامه عن الماهية في المنطق . ولكن لا ينبغي أن يتحدد مجال العلم مقدماً أو قبلياً . فالطبيعة في نظر هيجل لا نستحيل بدقة إلى موضوع علمي بقدر ما تخرج على سيطرة الفكرة . أى أنها تنتهى كوضوع علمي كلما تخلت عن سيادة الفكرة لها وتحكمها فيها .

وينحصر الاختلاف بين المنطق والطبيعة في أن المنطق يتناول المقولات بينما تعنى فلسفة الطبيعة بالكليات . ومقولات المنطق ضرب معين من الكليات اللغوية التي تنطبق على أى شيء لأنها كلية من حيث المنظور . أما كليات (١٠٢ - هيجل)

الطبيعة فمن نوع آخر لأنها كليات وليست مقولات فلا تنطبق إلا على بعض الأشياء فقط دون غيرها .

فإذا قلنا إن كل شيء في الكون له وجود وكيفيات هو سبب أو مسبب ، وإن الوجود والكيف والسبب والمسبب هي مقولات تقع في إطار المنطق ، فمرجع ذلك إلى أنها تنطبق على أي شيء بسبب أنها كلية من حيث المنظور . ولكن بعض الأشياء فقط نباتات وبعض الأشياء فقط حيوانات والبعض فقط مادة غير عضوية . وهنا تعد كل من « نبات » و « حيوان » و « مادة غير عضوية » بمثابة كليات ولكن من نوع مختلف تماماً عن المقولات . وهي لذلك تقع خارج المنطق .

ويمكن التعبير عن التمييز بين مقولات المنطق وكليات الطبيعة على أساس أن المقولات كليات غير حسية بالمرّة في حين أن كليات الطبيعة حسية . ويسبغ عامل الحسية التخصيص والجزئية إلى جانب الكلية . وتكون هنا « هذا » في مقابل « ذاك » . والكلية الحسية تطبق على ما هو « هذا » وعلى ما هو بعض الأشياء وليس كلها .

ولهذا يقترح استيس تفسيراً للانتقال في فلسفة هيغل من المنطق إلى الطبيعة . مؤداه أن المنطق يوفر لنا السبب الأول لهذا العالم الأدنى يتألف من كليات خالصة . أما في الطبيعة فقد صار السبب الأول تاماً كاملاً لأننا أدركنا مسبباته التي ترتبت عليه وهي العالم نفسه . وكأن العبور هنا انتقال فعلي من نطاق الكليات الخالصة العام إلى نطاق الكليات الحسية العام^(١) .

ولا مفر في النهاية من النظر إلى الطبيعة على أنها المقابل العكسي للفكرة . فإذا كانت الفكرة عقلاً فالطبيعة لا معقولة . أي أنها خالية من العقل

1 — Stace : Hegel p. 302.

والمعقولة . ولما كانت المعقولة تعنى الضرورة فلا بد أن تخضع الطبيعة
للاحتمالات العارضة وحدها .

والفكرة تتبدى بغير شك في الطبيعة عن طريق القوانين التي تتحكم
فيها ولكنها لا تتحقق فيها بصورة متكافئة تماماً . ويفرض عجز الطبيعة
عن البقاء في وفاء تام للتصور، قيوداً وعقبات في طريق الفكر الفلسفي عندما
يقصر دون استنباط كل شيء، هنا لاصطدامه بالوقائع المرضية . ولذلك لابد
من اعتبار الطبيعة نسقا من الدرجات التي تثبت بالضرورة بعضها من البعض
الآخر . غير أن جدل التصور الذي يحرك هذا التزايد ويوجهه، يستقر بداخل
الفكرة الكامنة في الطبيعة نفسها . وذلك لسبب بسيط وهو أنه لا يمكن
أن يكون ثمة انفصال مطلق بين المعقول واللامعقول . فاللامعقول يجب أن
يكون أيضا في نفس الوقت معقولا .

الطبيعة هي النفي وهي النقيض في الثالوث الجدلي الذي يتمثل في الفكرة
المفطية والطبيعة والروح . الطبيعة إذاً نقيض الفكرة . وإذا كانت الفكرة
هي الكلي وفنا لمبادئ الجدل فالطبيعة هي الجزئي والروح هي الفرد أي
الفردية العينية .

وعلى أن نلاحظ أن الطبيعة هي المجال الحقيقي للمنهجية الهيكلية إن صح
هذا التعبير . فالطبيعة نطاق العديد من الأشياء . وهي تبدأ من أسفل أي
من القاع حاملة أكثر الأشياء خواء وتجريداً لتشرع في التطور الجدلي المنطقي
نحو أكثر الأشياء عينية . والمباشر مجرد في نظر هيجل بينما العيني هو القائم
على أساس الفردية والعلاقات .

وتقدم لنا فلسفة الطبيعة في الواقع مذهبا في التطور أي تقدما ملحوظا
من أخط الأشكال والصور إلى أرفعها . وأسفل وأحط طرف في الطبيعة هو

المكان . وأرفع طرف هو الروح . والواقع أن فلسفة هيجل تمثل انتقالاً من المضامين إلى دلالاتها الروحية . أى أنه لا يتقدم إلا من المحسوسات المراتية حتى ييسر للروح اللثول فى كل مكان .^(١) والروح هى العقل . والروح هى الفكرة راجعة إلى نفسها . وخلال مراحل الطبيعة المتتابعة يعود العقل من جديد إلى اللفظة شيئاً فشيئاً . وفى المرحلة النهائية تباغ البنية العضوية أو الطبيعة مرحلة الوعى وتستعد للعبور إلى الروح أى الروح العاقلة فى الإنسان . والطبيعة تبلغ فى المكان أخط شقيض للفكرة لأن المكان أقصى النقيض بالنسبة للفكر - إذ أن الفكر هو الجوانية المطلقة والمكان هو البرانية المطلقة . وليست أجزاء الفكر برانية بالنسبة إلى بعضها كما هى الحال فى أجزاء المكان . والواقع أنه ليس للفكر أجزاء إلا إذا قصدنا المجاز فى التعبير .

فمن الواضح أن مذهب التطور موجود فى مفهوم الطبيعة عند هيجل ولكن مع خلو من الزمان . يوجد فى الطبيعة تطور من الأسفل إلى الأعلى بدون عنصر الزمن . ولذلك تخلو الطبيعة من التطور البيولوجى . أو تتلو المراحل بعضها بعضاً بالنظام الزمنى ولكن بالترتيب المنطقى . وهذا هو مادفع الكثيرين إلى الطن بأن هيجل عدو لنظرية التطور أو منكر للتطور . والواقع أنه عبر تعبيراً جازماً عن إنكاره لنظرية التطور الزمنى أو التطور التاريخى . ويقول هيجل إن التطور تغيير فى التصور وحده^(٢) ولا يمكن بكفى هيجل أنه تبنى مفهوماً لتبرير الاعتقاد بأن بعض أشكال الطبيعة أرفع من سواها . ولهذا يمكن أن نجد فى فلسفة هيجل أساساً أعيلاً لفلسفة التطور .

وتعرض الطبيعة عملية ثلاثية من مراحل ثلاث على التوالى :

1— Alquié (Ferdinand) : La nostalgie de l'être. p. 4.

2— Hegel : Enzyklopädie S. 249.

١ - الميكانيكا .

٢ - الفيزياء .

٣ - العضويات .

والميكانيكا هي أول وجه من أوجه الطبيعة أى هي الطبيعة . وتتحكم في الطبيعة هنا آلية تمثل عدم الوحدة والذاتية والتصور والعقل . ولكنها ليست كذلك كلية . إذ يتجلى الحرص والصراع من أجل الوحدة (مبدأ العقل والذاتية) في صورة الجاذبية . والجاذبية عندما تحرص على جذب هذه الكثرة العمياء نحو النسق والوحدة تمثل تحكم الفكر وهو مبدأ الجوانية .

وفي الفيزياء نرتفع فاسفة الطبيعة من مجال التجريدات في الميكانيكا إلى مجال إعتبار الأشياء المادية كوحدات فردية ذات طابع وكيفيات . وهذا من شأنه أن يمهد للدراسة أشكال وأنواع الطبيعة غير العضوية .

وفي العضويات يتحقق الانتقال من اللاعضوى إلى الطبيعة العضوية . ويتحقق هذا الانتقال عن طريق العملية الكيميائية ، والعضوى على أنحاء ثلاثة : جيولوجى ونباتى وحيوانى .

(ج) الروح

الروح هي مركب الموضوع وتقيضه في الثالث الجدلى . ولهذا فهي بمثابة الوحدة بين الفكرة والطبيعة . فالإنسان من ناحية جزء من الطبيعة لأنه حيوان . أى أنه موجود خارجى مادى يخضع لسيادة قوانين الطبيعة . ومن ناحية أخرى الإنسان كائن روحى لأنه التجسيد الحى للعقل وللروح الأبدى . وإذا كانت الفكرة هي الجنس المنطقى الجرد فالطبيعة هي الفصل . وعندما يتعين العقل هنا بواسطة الفصل وتصبح الفكرة ملطخة بالطبيعة، تصبح هذه

بمثابة النوع أى روح الإنسان . وهكذا تنتقل الفكرة الخالصة فى الطبيعة إلى نقيضها وتصبح فى حالة اغتراب إزاء نفسها فتتحول إلى اللاروح أو اللاصورة . فى الروح تعود الفكرة الخالصة إلى نفسها بعد أن تثرى بنقيضها وكانت الفكرة فى الطبيعة سجيئة فى اللاروح . أما فى الروح فتحرر الفكرة ذاتها من هذا القيد وتعود إلى الحياة لتصبح روحا حرة .

وكانت فلسفة الطبيعة قد عرضت الخطوات التدريجية لعملية التطور التى تحرر الفكرة نفسها بها من اللاروحية المطلقة . وبعد هذا التطور من المادة غير العضوية إلى البنية العضوية الحيوانية بمثابة العودة التدريجية للفكرة من تناقضها الذاتى المطلق فى المادة الغليظة الكثيفة إلى نفسها أى إلى العقلانية .

والروح هى اكتمال هذه العملية وفى الروح تتمم الفكرة تطورها وتصير عينية إلى أقصى درجة وتبلغ حقيقتها الفعلية بمعنى الكلمة . وتوجد مراحل تدريجية فى آفاق الروح كما توجد مراحل تدريجية فى آفاق الطبيعة . فيلتقى المطلق بنفسه فى الإنسان عن طريق تطور جدلى شاق طويل المدى . ولا تقوم الروح مقدما بعرض نفسها كروح مطلق . بل تبدأ الروح من مرحلة دنيا من مراحلها ولا تبلغ اكتمالها الذاتى إلا بالتدريب ولا تستوفى تحققها إلا شيئا فشيئا . وشغل فلسفة الروح الشاغل هو متابعة هذا التطور التدريجى مرحلة بعد مرحلة عن طريق الجدال .

وتعد فلسفة الروح بمثابة التتويج للنسق الفلسفى الهيجلى لأن الفكرة تصير فى القمة وفى أعلى وأرفع درجاتها كروح . وهذه المرتبة فى الواقع تعادل أسبى درجة من درجات التعمين لأن الفكرة تحقق فيها عينيتها العليا وتلقى حقيقتها الفعلية على أنسب وضع . وتصبح الروح الدلالة الصادقة إزاء الطبيعة والمطلق بوصفهما شرطى تحققها . لذلك فقد وجد هيجل فى الروح أعمق وأعم مظاهر

التفكير . وجعل منها أساساً لعلمية كاملة في الحضارة الإنسانية وللبادىء علوم الأخلاق الفلسفية .

وتنقسم فلسفة الروح إلى ثلاثة مجالات رئيسية أولها الروح الذاتية وثانيها الروح للوضعية وثالثها الروح المطلقة .

١ — الروح الذاتية : وهذه هي الرحلة الأولى من مراحل تطور الروح الذاتى . وتتناول هذه الرحلة العقل البشرى منظوراً إليه ذاتياً لا كجسد حياة نفسية داخلية وإنما كمقل خاص بالذات الفردية . ويدخل ضمن هذا العقل الخاص بالذات الفردية المراتب للتابعة التي يمر بها الوعي الفردى مثل الإدراك الحسى والاشتهاء والذهن والعقل والخيال والذاكرة وما إلى ذلك . والروح ينظر إليها هنا كروح ضمنية في ذاتها . أى أنها تتناول كل الملوكات والدرجات والقوى الوظيفية في العقل البشرى الفردى ابتداءً من أحطها إلى أرفع صورها أى ابتداءً من الغريزة والشعور والإحساس إلى العقل والذهن والنشاط العلمى . والذات هي مجموع مراتب العقل أو الروح منظوراً إليها جوائياً كما لو لم تكن قد وضعت نفسها بعد في معرض الحياة البرانية أو في الصورة الخارجية ممثلة في الأنظمة والميئات والأوضاع العامة .

وتعمد هذه الدراسة إلى استبعاد علم النفس لأنه علم تجريبي ولأن للجال هنا خاص بالدراسة الفلسفية المحضة . وعلى الفلسفة هنا أن تستنبط وقائعها وأن تظهر أوجه الحياة العقلية ومراحلها كضرورة حتمية عن طريق استنباط بعضها من البعض الآخر .

وتعرض الروح الذاتية ثلاث درجات مرحلية :

١ — علم الإنسان — الروح .

٢ — الظاهرية — الوعي

٣ — علم النفس — العقل

ولا نفهم دلالات هذه الموضوعات إلا من خلال الجدل . إذ لا ينبغي أن نخلط بينها وبين العلوم الخاصة بكل منها وإنما لابد من النظر إليها في إطارها الجدلى . والإطار الجدلى هو الذى يضمها كلها بمختلف مراحلها فى حياة واحدة لا انقسام فيها هى الروح الذاتية .

٢ — الروح الموضوعية : وتنتقل الروح هنا أى الجوانية للماهوية للروح كذاتية إلى نقيضها وهو للموضوعية الخارجية . ويجرى هذا عموماً على نحو ما تنتقل الفكرة إلى الخارج وتخلق العالم الموضوعى الخارجى وهو الطبيعة . فذاتية الروح تخلق هى أيضاً عالماً موضوعياً خارجياً أو برانيا بالنسبة إليها . ولكن ليس هذا العالم من المادة الكثيفة وإنما هو عالم روحى . إنه عالم الأنظمة الشاملة والأوضاع العامة الروحية ، وتلك الأنظمة الشاملة هى القانون (العدالة) والأخلاق (الخير) والدولة (السياسة) .

وهذه الأنظمة موضوعية لأنها أشبه ما تكون بالأشياء الخارجية للوجود كالنجم والحجر . ولكن هذه الأنظمة برغم موضوعيتها هى نفسها « الأنا » التى تقوم كل هذه الأنظمة بالنسبة إليها مقام الأشياء الخارجية ، والسبب فى ذلك هو أنها كلها مجرد موضوعة للنفس أو موضوعانية للنفس لا بوصفها نفسى أو نفسك بل بوصفها النفس الكلية أو العقل وما هو موضع العموم المشترك لدى الناس جميعاً وهو الروح الكلية فى الإنسان . فالقانون يحسم مثلاً الحياة العاقلة الكلية للطائفة الإنسانية أو لمجموعة الناس المشتركة فى المصالح والأهداف ، كما تتمثل فى الأسرة والمجتمع والدولة . وهكذا تمتد هذه الأنظمة موضوعية وخارجية وروحية بوصفها مظاهر العقل والذكاء والغاية . وينشأ عن هذا الجانب من فلسفة هيغل فلسفته الأخلاقية وفلسفته السياسية . وقد خص

هيجل بهذه الدراسة بعض التلخيصات في كتابه عن موسوعة العلوم الفلسفية وكتابه عن دروس في فلسفة التاريخ وكذلك كتابه عن مبادئ فلسفة القانون

وفي مرحلتى الروح الذاتية والروح الكلية لا تزال الروح تضع الطبيعة في مقابل ذاتها وإن كانت تنقلها في ذاتها وتصورها بصورة مثالية . ومن هنا لا تزال تضع الطبيعة حداً كاملاً للروح . وبسبب هذا الحد لا تزال روحها محدودة .

٣ — الروح المطلقة : وهنا نعرف الروح وحدة وجودها الباطن والحقيقة الموضوعية الروحية فتبلغ بذلك حقيقتها الكاملة في الفن والدين والفلسفة . وقد خص هيجل الروح المطلقة بصفحات كتابه عن موسوعة العلوم الفلسفية الأخيرة الفصلين الأخيرين من كتابه عن ظاهرية الفكر وصفحات كتابيه عن دروس في فاسقة الجمال وفلسفة الدين . أى أن أوجه المطلق هي كل الأحوال التي تكون فيها المخلوقات البشرية واعية للمطلق كما هو الأمر في الفن وفي الدين وفي الفاسقة .

ولكن لا ننسى أن هذا الجانب يضم أيضاً وعلى الأخص فاسقة الفلسفة ذاتها، فالفلسفة في نظر هيجل هي وعى الذات بنفسها . وهنا في هذا الجانب تصبح الروح المطلقة وحدة الروحين الذاتية والموضوعية . وهنا فقط تصبح الروح في نهاية الأمر حرة مطلقاً لا متناهية وعينية عينية كاملة . ففي آخر لحظاتها أى في مجال الفلسفة تصبح الروح مدركة أنها هي نفسها الحقيقة كلها . فالذات هي الموضوع في الفلسفة، والفلسفة بالتالى هي آخر مراحل الوحدة النهائية بين الذات والموضوع . ولهذا كانت الروح المطلقة هي مركب

الموضوع ونقيضه من كلتا الروحين الذاتية والموضوعية ، وتتحقق عودة الفكرة إلى ذاتها تحققاً كاملاً في ميدان الفلسفة .

والفيلسوف هو أعلى مظاهر العقل أى أنه أرفع مظهر من مظاهر الفكرة في العالم ، والفيلسوف هو الخلق العقلاى الكامل العقلانية والمظهر التام للمطلق .

الفصل الحادى عشر

هيجل وكانط

من المسائل التى استرعت انتباه كل المؤلفين الذين تناولوا فلسفة هيجل بالنقد والتحليل ذلك الأثر الضئيل الظاهر فى كتاباته لفلسفتى كانط وفيشته على الرغم مما أبداه عن نفسه من أنه خليفةهما على أرض الفلسفة بعد سنة ١٨٠٢ . أو بعبارة أخرى هناك أثر قليل باق فى فلسفة هيجل من فلسفة كل من فيشته وكانط ، بل وتكاد تكون هاتان الفلسفتان ضئيلتى التأثير على كتابات الشباب ذاتها التى ألفها هيجل ونشرها كبحوث صغيرة مستقلة قبل عام ١٨٠٠ . وهذا يبدو أمراً غريباً فى الواقع لأن هيجل يعتبر نفسه الفيلسوف الذى يقوم بمواصلة عمل هذين الفيلسوفين كما أنه قد قرأهما قراءة عميقة فاحصة دراسة وإن جاء بعضها متأخراً .

ونعيد تكرار هذه الملاحظة لجلاؤها وتوضيحها فنقول إن هيجل الذى عرف مؤلفات كانط وفيشته معرفة جيدة قد بدا كما لو كان تأثره بهما قليلاً جداً فى كتاباته . بل وبدا تأثره ضئيلاً فى مؤلفات الشباب ذاتها . وإذا كانت مؤلفات الشباب قد عرفت كبحوث قصيرة فى المجلات والدوريات فقد تم نشرها وتأليفها فيما بين سنة ١٧٩٥ وسنة ١٨٠١ ، وهى نفس السنوات التى كانت فلسفة كانط فيها معروفة ذائعة كما كانت فلسفة فيشته الأولى قد اكتملت . وكان قد آتهم بالإلحاد وطرد طرداً من جامعة بينا بسبب نزعة الإنسانية الحاشية (الباطنة) البطولية القائمة على جدله الخاص بالمشاركة فى الحرية الخلاقة التى يتميز بها خصوصاً ذلك المجتمع الإنسانى .

وكان والد هيجل قد توفى حوالى ذلك الوقت أيضاً فأصاب شيئاً من

للال مكنه من التفكير جدياً في النزول إلى عالم الفلسفة والأدب وكتب في أواخر سنة ١٨٠٠ إلى شيلنج يطلب منه معاونته في الحصول على عمل مناسب وعلى مجال يحقق فيه قدراته ويمجد فيه كفايته .

ولا يعرف حتى اليوم ماذا كان رد شيلنج على هيجل . ومن المعروف أن شيلنج كان رفيق الدراسة ورفيق الغرفة السكنية في توينجن . وكان ثالثهما هو الشاعر هيلدرلين . ولكن الحق هو أن هيجل انتقل إلى يينا واستقر فيها في مطلع عام ١٨٠١ وباشر عمله كمحاضر لأول مرة بجامعة يينا في الخريف في تلك السنة . ولعلها أكثر من صدفة أن يشرع هيجل في نشر بحثه عن « الفرق بين نسقي فيشته وشيلنج الفيلسوفين » مدافعاً عن شيلنج ضد فيشته .

وسرت إشاعة في ذلك الوقت مؤداها أن ما يشبه التحالف السري قد انمقد بين هيجل وشيلنج على أن يحمل هيجل قسطاً من العناء والجهد في الهجوم الذي كان شيلنج يشنه حينئذٍ ضد التعصب البالغ للفلسفة الترنسندنتالية الذي ملأ نفوس المثقفين والدارسين في كل مكان . فقل إن هيجل وافق على أن يتكفل بنصيبه من هذه الحملة . وامتدت هذه الإشاعة ما يشبه التأيد عندما أصدر الصديقان معا صحيفتهما الفلسفية النقدية لمدة سنتين متتاليتين . وظهرت بعض المقالات بما يشبه التعاون المشترك بحيث يعتمد هيجل بأسلوبه الجاري السريع الجميل إلى التعبير عن جملة أفكار من أفكار شيلنج وكأنها بقلم واحد .^(١)

وفي غضون اللوازة التي سبقت الإشارة إليها فيما بين نسقي الفلسفة لدى كل من فيشته وشيلنج ذهب هيجل إلى أن الحرية لدى فيشته ولدى معظم

1— Wallace (W.) : Prolegomena . . . p. 126.

الرومانتيكيين هي الحافظ الوحيد لكل عمل ولكل تعرف إنسانى. ولكن الواقع
ولسوء الحظ أن الإنسان في حد ذاته لا يرى سوى الرغبة كحافظ لأفعاله. ولهذا
لا يكاد يحدث اتفاق أو التقاء ما بين الإنسان العيى الحقيقى والمثل الأعلى الذى
يواجهه. ولا يلبث الإنسان أن يعانى من جراء الإنقسام والتمزق بين تطلعاته الى
الحياة الفاضلة والنقاء الأخلاقى وبين وعيه بوجوده الأخلاقى الفعلى أى بحياته
العملية المرتبطة ارتباطا باطنيا (جوانيا) بالحسوس. وكان رأى فيشته أن الإنسان
لن يخرج من هذا الطريق المسدود الا اذا ارتفع الى ما فوق كل الأهداف الأخلاقية
واشتبك بضرورة عليا غير محددة مستبعدا كل اتفاق بين الذات وللوضوع
وبغير أدنى تحقيق لهذا الاتفاق. ويؤدى هذا التآزم المستمر الذى ينهض أن تتمسك
به «الأنا» الى تحويل الأخلاق. ورغم ذلك فلا يمكن أن تعزى الى التاريخ
أى غاية من الغايات التى تسمح بتحقيق التوافق العيى فيما بين الارادات الأخلاقية.
وهذا هو عين ما تؤدى إليه فكرة الرومانتيكية عن الحياة الأخرى. وبالتالى
صارت فلسفة فيشته قاصرة على تأكيد عدم استقلال «الأنا» إزاء العالم
الحقيقى لأنها لا تصبح واقعا إلا برفض «ما ليس بأنا» أى ما يتعارض معها.
ومن ثم فلا بد لوجود الحرية من وجود «ما ليس بأنا» أو بعبارة أخرى
لا وجود للحرية بغير وجود العالم التجريبي أى «اللا-أنا». وهكذا تصبح
علاقات القسر والسيطرة هى كل شىء فى فلسفة فيشته. أو هكذا استحيل الطبيعة
إلى جثة هامدة؟ ويكن خطأ هذه الفلسفة فى نظر هيجل فى أنها تستبقى الأزمة
التي تتعرض لها بالضرورة كل حياة أخلاقية. ولو استطاع فيشته — فى نظر
هيجل — أن يتطلع للمعنى الوضعى للا محدود فى الاشتباك بما هو محدود وفى
كل مظهر محدود لأمكنه تحطى هذه العقبة.

وفى نهاية الموازنة بين شيلنج وفيشته أى فى الجزء الأخير من هذه الموازنة
يعترف هيجل بأنه يجد فى نسق شيلنج تعبيراً ذهنياً عن رؤيته للعالم على نحو

يتطلع إليه هو شخصياً . فالمهوية بين الذات والموضوع هي المبدأ الذى يخلق التوافق والانسجام بين كل للتناقضات . والمطلق هو وحدة الوجود والضرورة . ويرجع رأى شيلنج في نظريته عن المهوية بين الفكر والطبيعة إلى مفهومه الخاص بالفكر . وبما أن الفكر لا يمكن أن يتموضع على نحو تام كامل على مستوى التصورات المجردة الخالية من المضمون ولا يحصل التصور على مضمونه إلا من خلال الحس ، صارت موضعة الفكر تستلزم إحالة فعلية إلى الضرورة المكانية الزمانية ممثلة في الطبيعة . وعلى الرغم من ذلك يظل الاتفاق بين موقف هيغل وموقف شيلنج غير كامل . وسيؤدى الفهم التاريخى والحضارى لحياة الفكر وفكرة التركيب بين التأمل والحدس عند هيغل إلى ظهور ملامح الشقاق بين فلسفة كل منهما .

ومن السهل متابعة تأثير هيغل أيضاً من جهة أخرى على شيلنج في تلك الآونة من البحث الذى جعل هذا الأخير عنوانه « حول مبدأ الأشياء الطبيعية والإلهى » وجعل عنوانه الأصغر برونو Bruno لأنه جعل هذا الفيلسوف بمثابة الشخصية الرئيسية في هذه المحاوراة التى وضعها على نمط محاورات أفلاطون وبالذات بما يشبه طيماوس لأفلاطون . وتناول شيلنج فيها موضوع العلاقة بين الفن والفلسفة وموضوع الخلق السرمدى للكون . وظهرت هذه المحاوراة سنة ١٨٠٢ . وهى تضع الفلسفة في مكانة أعلى من الفن وتقرر أن الفكرة هى البؤرة التى ينبغى أن تلتقى فيها كل للتناقضات كوحدة اشئ وضده والنقاء الشبيه بما لا يشبهه .

وعلى هذا فالأساس في موقف هيغل هو معارضة الكانطية مع الحرص على عدم وجود أى عناصر مشابهة تجعل من فلسفته تشجيعاً أو تأييداً للترسندتالية ومع الحرص على عدم الانحراف في هذا التيار فضلاً عن بدل

مجهود معين من أجل انها كها والقضاء عليها.

ومحدد هيجل بذلك للموقف منذ البداية إن صح هذا الاستنتاج وإذا صحت تلك المقدمات. غير أن هيجل في واقع أمره يتقدم ابتداء من كانط ذاته على وجه الخصوص ، ولا يكاد نسقه الفلسفي يعنى في نظر البعض أكثر من تطوير منهجى لتقديته الفلسفية بعد تخلصها من قصوره وشكه^(١) . وعلى ذلك فكيف يمكن فهم العلاقة بين كانط وهيجل على ضوء هذا الموقف الذى يجعل من هيجل عدوا للكانطية ومواصلا لها في آن معاً ؟

ببساطة يمكن أن نراجع الهيجلية والكانطية في مواضع محدودة وأن نتعرف على موقف كل منها حول رأى بالذات أو موضوع بالذات .

فنتطرق أولاً مسألة التوكيدية أو الدوجماطيقية على نحو ما تعرض لها هيجل في فلسفته . والواقع أن هيجل حرص حرصاً أكيدا منذ البداية على ألا يقتصر تعليم الفلسفة على بث روح التفلسف لدى المتخصصين في هذا الفرع وإنما يمتد أيضاً إلى محاولة تعليم النسق الفلسفى . لا يكتفى تعليم الشباب التفلسف بل يجب تعليمهم النسق الفلسفى أيضاً . ولا بد في نظره أن تصبح الفلسفة بناء منتظماً شأن كل بناء هندسى^(١) هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أراد كانط بفلسفته أن يقيم شكاً أصيلاً فيما يتعلق بالفلسفات السابقة . أما هيجل فلا يعد فيلسوفاً ثائراً على الفلسفة شأن ديكرارت أو كانط . فهيجل لا يحاول خلق القطيعة بينه وبين الماضى ولا يزعم إيجاد مذهب فلسفى خال من أى استمارات أو استمدادات من السابقين . بل على العكس من ذلك يعتقد في أبدية الفلسفة وفي خلودها على طريقة أرسطو ولينتس . ويعمد في فلسفته إلى

1— Noël (Georges) : La Logique de Hegel p. 135.

1— Haym (Rudolph) : Hegel und seine Zeit. S.291 (Leipzig 1927)

تلخيص وإجمال كل الفلسفات السابقة والمذاهب المتقدمة مع الحرص على
إكمالها وإنماؤها وزيادتها . ولكن هذا يزيد في الواقع حرصاً على الأصالة
بعيدا عن أى تلفيقية ولا ينقص إطلاقاً من جوهرية فكره الجدي
المتحرر الأصيل .

ولم يمنعه ذلك من أن يعطى فيشته وكانط قدرهما أيضاً كجزء من تاريخ
الفلسفة . فهما في نظره أصحاب جدارة لأنهما استكملت ثورة حقيقية ضد العقلانية
التقليدية وأحلا الأنا أو العقل العملى محل الروح بمفهومها البالى القديم ووضعاً
ميثافيزيقياً الذاتية في مكان الميثافيزيقا الموضوعية . وإذا كانا قد فشلا في تحقيق
هذا الهدف فذلك الفشل نفسه كان مفيداً ونافعاً .

ويمكن مراجعة الأفكار الخاصة بالفلسفة الكانطية وفلسفته فيشته
في الجزءين الثانى والثالث من كتابه عن محاضرات في تاريخ الفلسفة
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie الذى طبع بين
سنتي ١٨٢٣ - ١٨٢٦ بعد وفاة هيجل . وكذلك لم يكن هيجل قد اطلع حتى
وصوله إلى بينا إلا على فلسفات كانط عن الدين وعن الأخلاق . أما في كتاباته
في بينا فقد بدأ يظهر عليها طابع الإلمام بفلسفة كانط في نقد العقل الخالص .

ونعود إلى نقطة البداية وهى النزعة التوكيدية ومفهومها لدى كل من
كانط وهيجل فنجد هذا الأخير يعطى مدلولاً للتوكيدية (الدوجماتية)
مفاهيراً لمدلولها عند الأول . فكانط يعرف التوكيدية بأنها ادعاء معرفة الشيء
في ذاته . وكان فيشته قد رفض هذا الشيء في ذاته وتبعه في رفضه فيلسوفنا
هيجل . والشيء في ذاته في نظر هيجل هو استمرار ومواصلة لهذه التوكيدية
(الدوجماتية) التى زعم كانط أنه يحرص على تخليص الروح الإنسانية منها

والعالم العالى أو الماوى « Transcendant » الكانطى فى رأى هيجل هو عالم الفراغ للطلق . . .

وننظر أولاً فى مشكلة الانقسام داخل « الأنا » فنجد أنه عندما عمد كانط إلى تعميق وعى الإنسان لنفسه كذاتية زاد من الانفصال الذى خلقته البروتستانتية بين الجوانب والبرانى أو بين الباطن والخارج . ورأى هيجل أن لجوء هذه الفلسفة الكانطية إلى الإيمان بعد ذلك من أجل إعادة التوافق والتفاهم بين الداخل والخارج كان نتيجة فشلها فى الاعتماد على العقل من أجل توحيد المحدود واللامحدود . والواقع أن التجاهل إلى الإيمان لتعويض ذلك النقص ولايجاد هذه الوحدة يمثل تخلفاً عن الضرورة الأصلية التى تقوم مقام المبدأ فى كل فلسفة ألا وهى الالتزام بالوحدة . فالكانطية تخلق انفصالا مطلقا بين النشاط العملى والنشاط النظرى ويرجع إيمان أتباعها بهذا الانفصال إلى أسباب إيمانية لا إلى أسباب عقلية فى الواقع . وهم يزعمون لذلك أن الجانب العملى يضم عنصراً لا يقبل التحول إلى مجال المعرفة . والحرية فى جوهرها (فوق كل تعين « حسى » أو « فوق حسى » . وبذلك تستحيل القيمة الخاصة بأى فعل حر إلى قيمة خاصة بالقرار للطلق .

ويرى هيجل أن هذا الموقف يعبر عن عدم وفاء بالنسبة إلى التأكيـ
المبدئى لدى هؤلاء الفلاسفة والخاص بالفصل بين العملى والنظرى . فهم قد أعادوا المستوى النظرى وأقبحوه فى المجال العملى من جديد بما أوجدوه من مضمون للحرية . إذ أن الفرد يرتفع إلى عالم الغايات عن طريق الإيمان . وهذا من شأنه أن يصور ميلاً عملياً وهو الحرية التى يرتبط بعالم علوى من الغايات على أثر التمسك بالإيمان ذاته .

أما هيجل فيسعى إلى إيجاد التوافق بين الذاتى والموضوعى عن طريق (١١٢ - هيجل)

التوافق العميق بين أهداف الدين وأهداف الفلسفة . ويمكن تطلع تأمل متماثل في كل من وظيفتي الفلسفة والدين . وينحصر دور الفلسفة في ادراك المعنى التأملى الخاص بالقول الرقيق البريء بأن الله قد مات . وهو قول لم يظهر في الحضارة الا بطريق تاريخي وعن هذا الطريق، أعنى عن طريق الاعتراف بهذا الموقف الحضارى ، أصبح التوافق محققا بين الدين والفلسفة .

أما فيما يتعلق بموقف كانط في نقد العقل الخالص فقد وجه هيجل عنابه الى الذهاب الى أقصى أمد في تخطي الثنائية . فكان كانط في كتابه عن نقد العقل الخالص يدور حول مشكلة رئيسية هي مشكلة امكان وجود أحكام تركيبية قبلية في آن واحد ، ويتعلق الأمر بدراسة امكان وجود مبدأ يسمح بتحويل أى معطى من المعطيات الى شئ موضوعى . ولا تنشأ موضوعية المعطى في نظر كانط الا بحكم إحالة التنوع والاختلاف التجريبي الى وحدة الاستشعار المتعالى أو ما يسميه البعض بالادراك الذاتى الترנסدنتالى (1) *Aperception* *transcendante* وترجع عظمة كانط في نظر هيجل الى أن كل فلسفته قد مضت قصدا في سياق موحد ينظمه الحرص على ادراك العلاقة بين التنوع التجريبي والاستشعار المتعالى أو الترנסدنتالى . ويرجع فضله إلى أنه أقر وجود الخيال المتعالى (الترנסدنتالى) كبداً يتيح فرصة توثيق عرى الترابط بين وحدة الاستشعار الترנסدنتالى والتنوع التجريبي . ويمثل الخيال الترנסدنتالى في الواقع وسيطا حقيقيا مرنا مرونة لا حد لها لجميعه في داخله لكثرة المعطى الخارجى من ناحية ووحدة الاستشعار من ناحية أخرى. وأشار

(١) مما لا شك فيه أن ترجمة «الترنسدنتالى» صوتيا تؤدي الى عدم وضوح نفرة أساسية بين لفظي *Transcendant* - *Transcendental* وفي العادة يشار بالعربية اليهما بنفس الترتيب لفظي : عالى — متعالى على أساس أن الأول يشير الى العالم القيسى المألوف حين يشير الثانى الى نطاق الوجود العقلى بدون أن تلتصق التجربة بأوفا كاملا محققا ثابتا بالمقاييس الموضوعية. ثم إن ترجمة « الاستشعار » تفيد في أفراغ تصوير الادراك الذاتى لحيالات أخرى مختلفة . اطلع المؤلف كتاب الفسافية المنطقية عند جون استيوارت مل ص ٩٧ .

دافال الى هذا المعنى في كتابه عن «ميتافيزيقا كانط» الذى خصه بأ كله لموضوع الخيلة والرسوم التخطيطية عند كانط . والرسوم التخطيطية هى الاجراء الذى يقوم به الخيال لكي يقوم بتطبيق مقولات الفهم على الكثرة الماثلة فى العيانات أو الحدوس الحسية .^(١) فالخيال الذى يختص بالشكل الخالص للزمن يقوم بدور هام وهو ربط الحواس بالفهم . وبما ييسر ذلك أن الخيال يحتوى على عنصر من كل من الحس والفهم معا ويستطيع بالتالى أن يضع القواعد والاجراءات التى من شأنها أن تندرج بها الامتثالات الحسية تحت التصورات الخالصة . وقال دافال فى هذا المعنى ان الرسوم التخطيطية هى التى كانت بمثابة للمعبرين العقل والفهم وكذلك بين العالم الذهنى الذى يرمقه العامل الأخلاقى وعالم الحس الذى يأخذ على عاتقه مهمة القيام بترجمته ، وهكذا تسبح الرمزية للمحسوس بأن يالحق بالفكرة عن طريق لانهاية الصور .^(٢)

ويذهب هيجل الى أن ذلك كله لم يحقق لفلسفة كانط تجاوز الثنائية . والواقع أنه لا يزال ثمة انقسام ضرورى من أجل تحقيق «الأنا» فى داخل العالم الترئسندتالى وهو الانقسام بين الاستشعار والحس الذاتى .^(٣) ولا تخفى نظرية الرسوم التخطيطية إلا بأن تقرر بكل تصور قاعدة خاصة بانتاج وإقامة الصورة . والرسوم التخطيطية هى الشكل الميكلى فى صورة اطار شبكى لكل ما يمكن امتثاله فى الخاطر وبدلا من خلق نوع من التداعى المستمر بين كل صورة وكل تصور على حدة أقامت هذه النظرية قاعدة دائمة مستمرة لانتاج الصورة وتكون بمثابة قرين دائم لكل تصور . وعلى ذلك فلا يكفى الحصول

(١) يلاحظ أن كلمة الحدس intuition تشير إلى معنيين يلغى أحيا نادرجة التناقض فهى تشير إلى الحدس الحسى الذى يعنى العيان الحسى لما هو قائم بالمارج وتشير أيضا إلى الحدس الصوق أو البصيرة والبيان الروحى ، وإذا لم يكن من اليسير فهم ذلك من السياق فالظاوب دائما تحديدها وجهها عند الاستعمال وإن كان الاستعمال الثانى هو الأعم .

2 — Daval (Roger) : La Métaphysique de Kant p. 268

3 — Smith : Kantian Studies, p 122

على التصورات وانما ينبغي أيضا أن تكون ثمة مقدرة دأمة على استعمال هذه التصورات . وهذه المقدرة كافية وضرورية فيما يتعلق بامتلاك التصورات . ونظرية الرسوم التخطيطية هي الأسلوب التقنى لاستخدام التصورات . وهذا هو الانقسام الذى لا مفر منه بين الاستشعار والحس الذاتى الذى أشرنا اليه .

والاستشعار فى ذاته مبدأ امكانية المقولات التى لا تمثل سوى تركيب اشتات الحس الحسى لأن هذه الأشتات لا تعثر على وحدتها ولا تكتمل وحدتها الا بهذا الاستشعار . وبهذا يصبح الشعور بالنفس عموما امتثالا ضروريا لأى قاعدة من قواعد الوحدة ولأى شرط من شروط هذه الوحدة مع أن هذا الشعور بالنفس ذاته غير مشروط .^(١)

وقد أمسك هيغل بأطراف مشكلة التوافق بين الواحد والكثير فدفعها دفعة جديدة . اذ تعرف هيغل فى داخل فعل الخيال للتمالى على تعبير خاص بنشاط الفكر التركيبى . وهذا الفعل التركيبى هو نفسه حركة الانتقال من اللا محدود الى المحدود .

لا يمكن أن يففل المرء عن هذا الاكتشاف الميجلى الكبير الذى كان هيغل قد حققه فى فرانكفورت قبل مجيئه الى يينا . وشرع بعد ذلك يؤاخذ كل الفلاسفة على اعطاء قيمة مطلقة الى المقولات المحدودة وعلى عدم معرفة حقيقة وجود اللا محدود وجودا باطنيا فى المحدود أى على عدم التعرف على اللا محدود الكامن فى المحدود .

ونمود اذن مرة أخرى إلى خارج «الأنا» . . الى العالم الخارجى الذى زعم كانظ أنه مكون من ظاهر (فينومين) وباطن (نومين) أى من شىء فى ذاته

1— Kant : Critique de la Raison pure p. 324.

هو النومين الذى لا تمكن معرفته ومظهر خارجى هو الفينومين الذى نلم به وندركه. فالعقل البشرى لا يستطيع أن يدرك شيئا بخلاف ما يجرى بالفعل فى عالم التجربة الممكنة أى التجربة التى يستطيع العقل أن يبلغها ويتناولها. وتلك هى الظواهر Phénomènes التى تبدلنا فى كل الأشياء التى يمكن أن تتحول الى موضوعات معرفية بشكل أو بآخر. أما الشيء الذى نجمله وسيظل الى الأبد غير معروف بالنسبة إلينا فهو عالم الشيء فى ذاته La chose en soi.

وهذا هو انقسام تابع للاقسام الذى سبق أن اشرنا اليه بين العالى transcendant والمتعالى transcendantal أو بين العالوى والترنسندنتالى. والمتعالى أو الترنسندنتالى هو الذى يمكن أن تتحقق فيه التحارب المعرفية الخاصة بالعقل. أما العالى أو العالوى فلا سبيل اطلاقا الى تناوله أو بلوغه. وإذا خاض العقل فيه وقع فى النقائض antinomies.

ولا يمكن بطبيعة الحال أن يقبل هيجل هذا الشيء فى ذاته الذى اعتبره امتدادا للتوكيدية (أو الايقانية أو الدوجماتيقية). فالحقيقة لا يمكن أن تكون مزدوجة فى نظره ولا يمكن بحال أن تكون ذات وجهين : وجه وظهر، جوانى وبرانى، باطن وظاهر وبدون أى اتصال بين الوجه والظهر أو الجوانى والبرانى أو الباطن والظاهر بل وبدون أقل قدر من الاتصال الذى يمكن إدراكه أو تعقله.

الحقيقة فى الواقع أبسط وأعقد من هذا فى آن معا. هى واحدة ومتصلة وهى ذات درجات عديدة أيضا ابتداء من أكثر الأوهام سذاجة إلى أبعد آماد الحقيقة المطلقة التى يشع منها الوجود. ولهذا كله لا يلبث هيجل أن يستبعد النومين أو الشيء فى ذاته كما وضعه كانط ليضع بدلا منه « المطلق » الذى لا يوجد بصورة ذهنية أو على نحو ذهنى ولا يعلو على التجربة. وهذا

المطابق الميجل هو أساساً فعل ظهور وتجلي ولا ترى له حقيقة أو يتكشف إلا من خلال التاريخ .

والآن ندع هذا الجانب لننتقل إلى نقطة أخرى في معرض الموازنة بين هيجل وكانط .

وكان كانط قد قسم المنطق قسمين . أو أكد كانط أنه ^(١) « يمكن أن نواجه علم المنطق من ناحيتين الأولى بوصفه منطقاً للاستعمال العام والأخرى بوصفه منطقاً للاستعمال الخاص بالفهم . ويحتوى المنطق الأول على القواعد الضرورية ضرورة مطلقة للفكر ، وهى التى بدونها لا يمكن استخدام الفهم . وعلى ذلك فهو يتعلق بالفهم بغض النظر عن تنوع الموضوعات التى يمكنه أن يجرى تطبيقه عليها .

« أما للمنطق بوصفه منطقاً للاستعمال الخاص بالفهم فيحتوى على القواعد التى يجب اتباعها للتفكير تفكيراً مضبوطاً بشأن نوع معين من الموضوعات . ولهذا يحق لنا — أو يحق لكانط — أن يسمى المنطق الأول منطقاً أولياً وأن يسمى الثانى منهجاً أو آلة (Organon) لهذا العلم أو ذاك .

« ولا يستعبر المنطق الثانى شيئاً من علم النفس ، ويذينا يحرص كانط على إبعاد كل عنصر نفسى من للمنطق الترنسندنتالى نجده ، مدركاً لعلاقة مقاربة محدودة بين المنطق العام وعلم النفس » .

وانعكس هذا التقسيم على منطق كانط فأوجد فيه منطقيين الأول يتعلق بالمنطق العام المعتمد على مبدأ عدم التناقض وهو الذى يجرى استعماله

(١) الديدى : النفسانية المنطقية عند جون استوارت مل (ص ١٠٦) وهذا النص به خطأ مطبعي . يلحظ بمقارنته في السطر الثانى وهو هنا مصحح أو يمكن مضاماته بالأصل ولعله من الأخطاء المطبعية النادرة التى وردت بذلك الكتاب " وقد انتهزنا هذه المناسبة لتصحيحه .

يجرى المنطق للنهجي . والثاني هو المنطق الترنسندنتالى المتعلق بالفهم وهو الذى ينطوى على قواعد مضبوطة للتفكير الدقيق فى مشا كل معينة بالذات . ويقال إن هذا التقسيم لعب دورا هاما فيما جاء بعد ذلك من سنوات . وتكون بناء عليه أو تبعاً له تياران أولهما يحرص على تنمية مبادئ المنطق الترنسندنتالى والثانى يؤيد ويركز مبادئ المنطق القديم .

وترتب على المنطق الترنسندنتالى وجود فلسفة جديدة بالمرّة ، وهذه هى فلسفة فيشته التى بدأت تأخذ على كائط وقوفه فى منتصف الطريق . وصارت مقولات كائط فى نظر فيشته غير مستنبطة استنباطا صحيحاً أو حقيقياً . إنها مقولات تم شفها فوق ورق شفاف وتم رسمها حسب نموذج موضوع سلفا على قائمة الأحكام التى تسلفها كائط كما هى عن سابقه . فهى مقولات منسوخة فوق قائمة من المقولات التى ورثها كائط عن السابقين .

ويجب استنباط هذه المقولات فعلاً من « الأنا » أى من الوعى ومن وحدة الفكر . هكذا قدر فيشته فى نفسه واطلق فى هذا التفكير الفلسفى الجديد ، واتخذ نقطة ابتدائه من المنطق المادى أى المنطق المبني على قانون عدم التناقض وهو المنطق الذى يبدأ بالمبدأ البديهى (أ = أ) . ولاحظ فيشته أن هذا المبدأ لا يمكن أن يقوم إلا داخل الوعى . بل إن هذا المبدأ يفترض « أنا » تفكر فيه .

ومن السهل أن استبدل (أ) بأى كمية أخرى بل ولى الحق فى هذا الاستبدال . والحق لى « أنا » أى يخص « الأنا » التى بدونها لا تقام أى علاقة . وعلى هذا النحو أحق (أنا = أنا) « ich = ich » . ولكن (أ) لم تكن سوى أى كمية ممكنة . أما « أنا » فهوكم مفروض بالضرورة . وبالتالى فلى الحق فى أن أقول : « أنا أكون (ich bin) » .

ومن الممكن من هذا كله استخلاص مبدئين : المبدأ الأول هو مبدأ الهوية المنطقي والمبدأ الثانى هو المبدأ الميتافيزيقى أى مقولة الحقيقة .

وهكذا يبتكر فيشته هذا الأسلوب الجديد فى استنباط المقولات واحدة بعد الأخرى وواحدة من الأخرى . وتلخص منهجه فى عملية بسيطة مؤداها وضع تقيضة وحلها عن طريق الإقصاء الكى لكل من الحدين أو الطرفين بطريقة تتمشى مع مبدأ عدم التناقض .

أما شيلنج فى فلسفة الهوية فيرى أن الهوية هى الضرورى بصورة مطلقة . ويقع فى مقابلها المستحيل بشكل مطلق . أى أن الهوية تقوم فى الوحدة المطلقة بين الذاتى والموضوعى . ولهذا فهو يقول بثلاثة أوجه للوجود : اللا مبالاة والالتزام والهوية أو الاتفاق والمواءمة .

ويلاحظ أن هذه الأوجه لا تنخرط وتذوب فى صورة كميات . بل يوجد نفاذ فى الأضداد وهوية يقبلها ويؤيدها العقل فى حين لا يمكن الفهم المنطقي أن يضمها جنباً إلى جنب . ولكن كيف يحدث هذا التوافق أو الاتفاق ؟ الواقع أن شيلنج لم يسجل هذا التقدم على نحو منهجى ولكنه أقحم الفعل الحر الخاص بالفكر اللامحدود كل مرة كنهاية سعيدة .

والواقع أن هيجل هو الذى استطاع أن يقيم نسقا لهذا المذهب بمتابعة تقدم الفكرة تقدما منهجيا إن صح هذا التعبير ابتداء من الوجود إلى الروح . ويتحقق هذا التقدم بإيقاع ثالوثى اللحظات أوله وضع التصور وتانيه تطور الحدين أو الطرفين للتناقضين ابتداء من التصور ثم حل التناقض فى وحدة أرفع . وتأخذ هذه الوحدة وضعا بدورها وتزدوج ثم تعيد بناءها فى صورة أرفع وهكذا دواليك باستمرار إلى ما لا نهاية .

ويعرض هذا النسق مبدأ عدم التناقض للحظر كما هو ظاهر . والواقع أن مؤديات هذا المبدأ — مبدأ عدم التناقض — محدودة جداً في فلسفة هيغل .

وسبق أن شرحنا دور هذه الفلسفة الجدلية في باب سابق ولم يبق إلا أن ننطلق نحو الموضوع الثالث من موضوعات الموازنة بين هيغل وكانط وأعني به موضوع الجدل ذاته .

ومن المؤكد أولاً أن جزءاً كبيراً من جهود كانط انصرفت إلى هدم الميتافيزيقا التوكيدية القديمة . ولكن ما هي الميتافيزيقا التوكيدية التي أراد كانط أن يهدمها ؟ التوكيديون في رأي كانط هم أولئك الذين أسسهم مبادئ الرياضيات بما تتميز به من خصوبة لا تنفد برغم اقتصارها على مجال التجريدات . وهم يتوهمون أننا نجد في روحنا مبادئ مماثلة لما وقادرة على أن تجعلنا نحيط قبليلاً بالتجريدات وحدها ولكن بحقيقة الأشياء ذاتها .

وقد تسرع الفلاسفة في تخطيطهم للتجربة اعتماداً على هذا الموقف الذي تمسكوا به واعتقدوا في سلامته . فالتجربة هي نحن أنفسنا وامتثالنا والأشياء على نحو ما تبدو لنا أو باختصار هي عالمنا الذاتي . ولكن ينبغي الانتقال من العالم إلى الأشياء كما هي عليه في ذاتها . أو بعبارة أخرى ينبغي أن ننقل مما هو نسبي في طبيعتنا وتكويننا إلى المطلق . وينشأ عن ذلك أن كانط يعرف الميتافيزيقا التوكيدية بأنها تنزع نحو الذهاب من المعروف إلى اللا معروف على ما بينهما من هوة لا يمكن عبورها وتأخذ على عاتقها مهمة الحصول على علم غيبي علوى حقيقي .

وتلك هي الميتافيزيقا التوكيدية التي سوف يعمل « الجدل المتعالى » أو الترنسندنتالى على قلبها ، ويساءل البعض عما إذا كان اختراع الجدل

الترنسندنتالى مجرد حادث عرضى أم ثورة حقيقية فى تطور تفكير كانط . إذ أنه لم يلبث بعد الانتهاء من باب « التحليل » وبعد عرضه للفوارق والاختلافات بين الظاهر والشيء فى ذاته أن استحدث شيئا جديداً وهو موضوع الجدل المتعالى ويقول البعض عنه إنه خارج المذهب الكانطى ومجرد تعليق لإضافى زائد . ويقول آخرون إنه على العكس من ذلك النواة التى تكون حولها المذهب بأسره أو النسق الفلسفى الكانطى بأكمله . ذلك أن كانط تأثر سنة ١٧٦٩ بظهور النقائض وتحول فجأة كلية نحو اتجاه جديد فى التفكير .

ويتفق معظم المؤرخين على أن اكتشاف النقائض أدى إلى إحداث تغيير جوهري فى فكر كانط . فالنقائض هى التى حددت مذهب مثالية المكان الكامنة فى أساسه النقدى . والنقدية الكانطية كما هو معروف هى خص طبيعة العقل والمعرفة وحدودها بطريقة تحول دون التخبط فى التوكيدية وفى نزعات الشك وتمنع من السقوط فى أحابيل الشكوك والايقانات على السواء . وليس أدل على تأثير النقائض التى اكتشفها كانط فى سنة ١٨٦٩ من أن هذه النقدية الكانطية بدأت فى فلسفة كانط بعد ذلك مباشرة أى سنة ١٧٧٠ . والأغلب أن الأمر هنا أمر تطور فكرى طارىء .

والجدل للمتعالى كما هو ظاهر أصل كل الأخطاء المميزة للميتافيزيقا التوكيدية ومنبع كل الأوهام الفكرية الايقانية التى أوجد كانط فلسفته النقدية خصيصا من أجل القضاء عليها . ويتحدث كانط عن « للظاهر الزائفة الجدلية » dialektischer Schein فى مواضع كثيرة ويقصد بها الأوهام التى تدفع اليها إساءة التصرف فى استخدام الأفكار المتعالية (الترנסدنتالية) والتطرف فيها . ويخلصها كانط بصفحات كثيرة ويظهر القوة التى تدفع نحو التطرف فى الأفكار للمتعالية وإساءة استعمالها وهى القوة الكامنة فى ثنايا الأغاليط البرهانية

Paralogismes وفي طيات التناقض الخاطئة بالعقل الخالص . وألح كانط في كشف النقاب عنها وإظهار عيوبها إلى حد أنه بدلا من استبعاد الجدل أصبح الشاغل الأكبر لدى كل من جاءوا بعده وصار كلام كانط عن الجدل خير مشجع لهم على المضي قداما في هذا المجال من أجل اكتشاف أعماقه وأبعاده . وأول الماضين في هذا الطريق هو فيشته والآخر هو فيلسوفنا هيجل .

كان الجدل عند كانط منطق المظاهر الزائفة (Scheine) والآراء الوهمية Trugschlusse . وتقع الأفكار الترسندنتالية في الجدل بمجرد إساءة استخدامها . ومجال ظهور المظاهر الزائفة هو العقل وليس الفهم . والعقل وأفكاره العقلية بمثابة منظمات أو مبادئ تنظيمية تتطلع إلى المهام النهائية في كل معرفة مستحيلة حدودها هي الكمال اللامشروط الذي يضم مجموع المظاهر الجزئية المعرفية .^(١) أو بعبارة أخرى تمثل أطراف المعرفة المستحيلة كلا لا مشروطا يحتوي على كل المظاهر المعرفية المقطعة . وتقوم الأفكار الترسندنتالية في العقل ، والعقل نفسه ، بالتطلع نحو المهام النهائية لتلك المعرفة المستحيلة كمنظمات وحسب . ويكفي النظر إلى تلك الأطراف التي لا تقع في متناول الانسان وأوجهها المختلفة على أنها أشياء معرفية لوقوع في التوضيحية تلك الاستدلالات الجدلية . وتلك الأطراف النائية البعيدة عن متناول الانسان أو العقل الإنساني هي الروح والجوهر العلى والشموليات الكونية والله نفسه وهي التي لا يمكن أن يبلغها العقل . فالجدل إذن هو كل النزاع الخالية من التنظيم والمليئة بالمبالغات في داخل العقل .

ويضرب كانط مثلا لهذا الجدل على النحو التالي :

(١) يعيب هيجل على كانط نظريته إلى تطبيق المقولات على أنها من باب اللامشروط أى الميتافيزيقا . أنظر الفقرة رقم ٤٦ من دائرة معارف العلوم الفلسفية لهيجل .

دعوى (أو موضوع) :

العالم له بداية في الزمان والمكان وتلك هي المحدودية أى أن العالم محدود في الزمان والمكان .

نقيض الدعوى (نقيض الموضوع) :

ليس للعالم بدايه ولا نهاية سواء في الزمان وفي المكان وتلك هي اللامحدودية أى أن العالم لا محدد زمانا ومكانا .

ويضرب مثلاً أيضاً على النحو التالي :

دعوى (أو موضوع) :

ليست السببية القائمة على قوانين الطبيعة هي وحدها التي تفسر الظواهر .
لا غنى عن سببية مبنية على الحرية .

نقيض الدعوى (نقيض الموضوع) :

كل شيء في العالم محكوم جبرياً بقوانين الطبيعة ولا توجد حرية .

فالـدعوى (الموضوعات) ومناقضاتها في مسائل تكوين العالم وأصل الكون من شأنها أن تزج بالشمول المطلق اللامشروط وتدفعه للحلول محل الشمول المنظم النسبي للعالم . وهكذا لا نكاد نشرع في الفكر ابتداء من هذه الأفكار حتى تترتب عليها أسوأ النتائج .

وعلى هذا فمن الصحيح أن كانط كان أول من تناول الجدل على هذا النحو وأنه استحدث وضعاً جديداً في بابهِ . ولكن كانط كان دائماً حائراً في استكشاف السبيل إلى إيجاد معبر أو جسر بين عالم الظواهر وعالم الشيء في ذاته وكان يلجأ غالباً إلى فكرة الشمول . ولكنه أدرك الشمول بوصفه مبدأ تنظيمياً أو مبدأ منظماً وحسب ووضعه بمثابة مصادرة أولى . ومعنى هذا أن

كانط كان أسوأ التوكيد بين المذهبيين في هذا المجال على نحو ما عبر هيجل عن موقفه من الشيء في ذاته .

ولعله مما يلفت النظر أن كانط تحدث دائماً عن المنهج الجدلي وعرف هذا المنهج الجدلي بأنه مظهر لإساءة استعمال العقل . ولا يقبل كانط أن يكون الجدل في الحقيقة أو في الشمول التجريبي ذاته .

أما عند هيجل فقد أخذ الجدل مظهرين مختلفين أولهما ذو طابع واقعي وإنساني والآخر عقلائي - وظهر الأول في كتابه عن ظاهرة الفكر كما ظهر الثاني في المنطق . أما في غير هذين الكتابين فقد اتخذ الجدل طابعاً جديداً يمزج بين الطائفتين السابقتين فصار تحولاً مباشراً للعالم وللإنسانية التاريخية إلى عالم الخلود الحى .

ولكن أهم جدل واقعي إنساني هو جدل ظاهرية الفكر . وهو جدل هابط في مقابل الجدل الثالث في الفقرة السابقة وهو الجدل الصاعد الذى يتحقق في صورة رفع وبقاء . وهذا الجدل الهابط جدل وثيق الصلة بالزمان والزمان عند هيجل — على حد تعبير كوجيف — زمان إنسانى أى زمان اجتماعى وتاريخى بل ان التاريخ وحده — في نظر كوجيف — هو الذى يمكن فهمه جديداً والذى ينبغى في نفس الوقت فهمه جديداً^(١) .

وتدفعنا هذه الدلالات الجديدة للجدل إلى النظر إلى موقف هيجل على أنه موقف مبني على مقدمات مختلفة تمام الاختلاف عن المقدمات السابقة عند كانط

1— Kojève (Alexandre) : Introduction à la lecture de Hegel
p. 377

وفضلا عن ذلك يتبين لنا في التوأن هيغل يتكلم من منظور جديد قائم بذاته . وهو منظور لا يمكن أن يخطئه القارىء لأول وهلة لأنه مؤسس على تفكير مختلف تمام الاختلاف فيما يتعلق بمبادئ المنطق التقليدى نفسها وهى مبادئ توكيدية^(١) .

والجدل عند هيغل هو التطبيق العلمى للتوافق مع القوانين الكامنة في طبيعة الفكر . وسير الفكر على هذا النحو وفقا لقوانينه متوافق تماما مع تطور الوجود ذاته بحيث تصبح حركة الجدل هى الطبيعة الحقيقية لتعيينات الفهم والأشياء وبصفة عامة للمحدود^(٢) . ويتألف الجدل من حقيقة جديدة وهى عدم انفصال للتناقضات إلى أن تنتهى في وحدة أعلى طبقا لقانون هذا الاتحاد أو في مقولة تالية . والاحظة الجدلية هى التناقض ذاته والعبور من حد لآخر في هذا التناقض .

الجدل عند هيغل بعبارة أخرى تجاوز باطنى تحضر فيه محدودية تعيينات الفهم وانفرادها على نحو ما هما عليه أى كما لو كانا نقيضيهما نسيجهما . ويتسم كل ما هو محدود بقابليته لأن يوضع جانبا أو أن يرفع رفعا بلغة هيغل . والعامل الجدلى بمثابة الروح المحركة للتقدم العلمى . ولعله المبدأ الوحيد الذى يمكن عن طريقه نفاذ الوصل والضرورة الباطنة إلى صميم المضمون العلمى والذى يعتمد عليه بطريقة عامة الإرتفاع والصعود الحقيقى — لا الخارجى البرائى — إلى ما فوق المحدود .

ويعلم كتاب هيغل عن علم المنطق في نهاية الأمر نظام الجدل نفسه كما

1. Hegel : Enzyklopädie S. 32

2. Ibid. S. 81.

لو كان واقعة لا سبيل إلى أن يتخطاها الفكر (القال) أو الوجود كما لا يمكن أن يخرجها عليها أو يشذ عنها لأن الجدل أو نظام الجدل هو الذى يحسب القوارق بين الوجود والفكر .

وإذا صح أن ثمة شبهة « منهجية » فى الجدل الميجلى فإزالة الاختلاف بين الوجود والفكر هو كل ما يمكن أن يسمى بهذا الاسم فى الجدل الميجلى .

الفصل الثاني عشر

المنطق والتاريخ

عمد الأستاذ ميور Mure كتابه عن «مدخل إلى هيجل» An Introduction To Hegel (١٩٤٠) إلى عرض فلسفة هيجل عرضاً تاريخياً يظهر في النهاية مدى تغلغل المنطق في هذه الفلسفة ويكشف عن دور المنطق كمفتاح للنسق الفلسفي الهيجلي بأكمله . وجاء كتابه عن « منطق هيجل » (١٩٥٠) بعد ذلك في أعقاب الكتاب الأول كنتيجة مؤيدة لنفس الفكرة وكتدعيم لنفس التفسير الذي يجعل من المنطق أداة أساسية للتعرف على مجموع الفلسفة الهيجلية ويحيل هذا المنطق إلى مفتاح يقود إلى الكشف عن كل دقائقها وعن كل غوامضها .

وكان قد ذهب نفس هذا المذهب من قبل في تفسير هيجل جورج نوبل في كتابه عن منطق هيجل سنة ١٩٣٣ . إذ حاول إظهار مكانة المنطق في فلسفة هيجل ولم يكتف بعرض منطق هيجل عرضاً عاماً وحسب . وأكد أن هذا المنطق لم يهب لفيلسوفنا هيجل قاعدة يبنى عليها بناءه الكامل للعلم وحسب ولم يكن مجرد أداة ومنهج يستخدمه في هذا البناء . لم يكن المنطق كذلك وحسب بل كان أيضاً في أساسه الخطة التي ينبني لهذا البناء أن يحققها والتي ينبغي أن تحدد سلفاً كل نسبه وأبعاده . وعلى ذلك ليس المنطق هو أهم جزء في فلسفة هيجل أو الجزء الأساسي في هذه الفلسفة فحسب بل يحتوي المنطق أيضاً مقدماً على النسق الفلسفي الهيجلي بأكمله .

ولا تخلو وجهة النظر تلك من وجهة بل وإمامها حقيقة واقعة لا داعي

لنناقشتها أو محاولة معارضتها . وليس من السهل تنفيذها إذا شئنا معارضتها لأنها لا تشير إلا إلى حقيقة واقعة ظاهرة في كل طرف من أطراف الفلسفة الميجلية . فإنك لا تستطيع أن تمضى خطوة مع هيجل بغير أن تكون قد مهدت لها التمهيد المنطقي الضروري الملائم لطبيعة هذه الفلسفة . وسبب ذلك هو أن هيجل قد حرص على تحويل الفلسفة بأكملها إلى منطق فأكد في الصفحات الأولى من كتابه عن علم المنطق أن الإنسان يفكر بطبيعته وفقاً للمنطق ، فالمنطق داخل إذن في طبيعة الإنسان الخاصة والعقل نفسه نسق في تقدير هيجل . وأكده هيجل باستمرار أهمية أن تصبح الفلسفة منطقاً .

ومعنى ذلك بعبارة صريحة أن المنطق هو الأول والآخر . فهو المجال المطلق لكل مفهوم ولكل دلالة . وهو إبداع وإحاطة في آن معاً لأنه لا يحيل إلى ما عداه . فليس فيه إحاطة بما عداه أو بشيء ما سواه وإنما هو إحاطة بذاته . ومن حيث هو إحاطة لذاته ولكل الأشياء فإنه يصبح وجوداً ومعنى في وقت واحد . وإذا صح هذا فلا محل إذن للدخول في مناقشة للرأى الذى يؤكد أهمية المنطق ووضعه الأساسى فى فلسفة هيجل .

وقلت من قبل فى كتابى عن « هيجل » ^(١) إن المنطق يحتل مكانة رئيسية فى مذهب هيجل الفيلسفى . ولكننا لا نستطيع على الرغم من ذلك أن نغمض أعيننا عن حقيقتين هامتين أكدتا رأينا وموقفنا الأصلى فى تفسير هيجل ^(٢) فى كتابه عن المنطق نفسه .

فذلك الكتاب — أعنى كتاب المنطق — يبرز بوضوح ويأيد فكرة

(١) الديدى . هيجل ص ٦٦

(٢) نفس المرجع ص ٤٣

العبور الانتقالى من اللامحدود إلى المحدود، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى نجد أن الهدف الأساسى الذى يرمى إليه هيجل فى كتاب المنطق هو تحقيق العبور الانتقالى من الصورة إلى المادة أو من الشكل إلى المضمون . وفى كلتا الحالتين نجد أن المنطق يتبع المحور الأكبر الذى تدور حوله كل فلسفة هيجل . فالمنطق من الناحية الأولى ينطوى على مجهود من أجل بلوغ الحركة الداخلية فى تجربتنا الروحية عن طريق الفكر العقلى البحت . وتتعاذل حركة الفكر العقلى البحت مع تسلسل الماهيات المجردة . (وهذه نقطة سنعود إليها مرة أخرى) وتزول المباشرة عن الموضوع وهو الخطوة الأولى فى ثلاث الديالكتيك بمجرد إخفاؤه والإنتقال إلى نقيضه . أى أنه باختفاء الموضوع يصبح نقيض الموضوع قادرا على إبراز التعمينات التى كانت مباشرة فى الموضوع بصورة غير مباشرة وبطريقة عقلية . وبهذا تتحول الذهنية إلى شىء موضوعى فى نقيض الموضوع بدلا من تأكيد الجانب الذاتى فى الخطوة الأولى .

وهذه نفسها حركة التاريخ معبرا عنها بلغة المنطق .

ومن الناحية الثانية نلاحظ أن العبور الانتقالى من الصورة إلى مادتها الذى يسعى المنطق إلى تحقيقه هو نفسه تعبير عما أراد هيجل أن يؤكد من قبل من أن التاريخ هو إعلان الفكرة . وتظل هذه الفكرة مجردة إلى أن تثبت فى غضون التاريخ وهى نفسها ما يضمن الوحدة الداخلية فى المنطق .

فالفكرة تظل مجردة إلى أن نجد مضمونا عينيا تتحقق فيه هو التاريخ . والتاريخ لا يوجد وراءه سوى الفكرة والفكرة مجردة . فالتاريخ هو ما قبل كل شىء إذا اعتبرناه أول مظهر عينى وأول تحقق موضوعى للفكرة .

ومن الممكن بعد هذا كله أن يتأكد لدينا أمر هام ثالث وهو أن مفهوم المنطق تأسس فى عقله جنبا إلى جنب ولحظة بلحظة مع مفهوم الظاهرية .

« فظاهرية الفكر » صدر سنة ١٨٠٧ ، وكان هيجل قد أشار سنة ١٨٠١ ، في بحثه عن « الفرق بين نسقي فيشته وشلينج الفيلسوفين » إلى بعض ما يكشف عن مفهوم « الظاهرية » كما أشار متحدثنا عن المنطق أيضاً سنة ١٨٠٢ في أول مختصرات نسقه الفلسفي (وقد أشرنا إليه في الفصل السادس عن تطور هيجل في حياته) إلى أن المنهج الحقيقي هو أن تصبح المعرفة مشدودة إلى أعلى أي أن ترد الفلسفة إلى المنطق ويرجع المضمون إلى الشكل .

والظاهرية هي العلم الوحيد الذي يظهر التقدم في غضون التطور أو في غضون التركيب الذاتي ابتداء من الهوية حتى الشمول وحتى المطلق عند تحوله إلى الموضوعية في الشمول المستكمل . والواقع أن مفهوم « الظاهرية » على هذا النحو كعلم لم يظهر فجأة في « ظاهرية الفكر » سنة ١٨٠٧ وإنما بدرت ملامحه من قبل في الفرق بين نسقي فيشته وشلينج الفيلسوفين سنة ١٨٠١ كما قلنا^(١) .

وهكذا يتضح التقارب في المفهوم وفي العناصر الزمنية بين الظاهرية والمنطق^(٢) . بل ولا يمكن بلوغ المفهوم الحقيقي للفلسفة بتغير تصور المنطق والظاهرية في آن معا . فالفلسفة من حقها أن تأخذ شكل المنطق وأن تهبط نفسها صورة المنطق ذاته لكي تحتل مكانتها بين العلوم وتوضع في مصافها . ولهذا النقطة دلالتها الكبيرة في جوانب الفلسفة الهيجلية . فالفلسفة تأخذ شكل المنطق وتستعيره لتبدو كعلم بين العلوم . وهذا يبيط اللثام عن وضع الفلسفة الهيجلية وعن سر منطقية هذه الفلسفة بالصورة التي تكلمنا عنها ويدلنا على أن المنطق هو نفسه منهج هذه الفاسفة — لا الجدل — وأن تقشى

1. Hegel: Werke-Differenz des Fichteschen und Schollingschen Systems der Philosophie — S. 269 (1932)

(٢) انظر مطلع الفصل التاسع عشر فيما يلي

المنطق وانتشاره وتوزعه في كل دقائق الفلسفة الهيجلية إنما كان بقصد تحويل هذه الفلسفة إلى منطق ويقصد الاستعانة بهذا المنطق على تدعيم الفلسفة تدعياً منهجياً يضعها في مصاف العلوم .

ولكن هذا لا يعني بحال أن المنطق هو أصل هذه الفلسفة أو النقطة الأساسية الجوهرية التي تدور حولها تلك الفلسفة . ويكفي أن نلاحظ منذ البداية أن المنطق والزمن لم ينفترقا قط ولم يتميزا قط في أى تجربة إنسانية وأن التجربة Erlebnis من الحس إلى الاستدلال تسقط بانقضاء الزمن . ويمثل التابع في مجموعه بما ينطوى عليه من مراحل استدلالية الانقضاء الزمني أو الانزلاق الزمني . فالاستدلال هو انتقال زمني في نظر هيجل والعبور المنطقي والزمني يتلازمان كطابع مميز للتجربة الاستدلالية . ولا يلبث هذا النظام أن يحصل بذلك على معنى جديد . ولا بد من أن تفترض كل مرحلة من مراحل التابع ما يليها من مراحل كما أن التابع لا يكون موضع تجربة قط كأنه يؤدي تماماً إلى حذف السابق أو بوصفه الغاء تاماً لما سبقه^(١) . ولهذا فليس هذا التابع زمناً فحسب بل منطقياً أيضاً . ويسمى ميور لذلك زمناً منطقياً

(٢) Logico—Temporal

وعندما تبلغ منطقية هيجل هذه الدرجة من الزمن وعندما يصبح الفصل عسيراً بين المنطق والتاريخ على أساس أن التاريخ هو تجربة البشر فضلاً عما قلناه سلفاً من تداخل المنطق والفلسفة عنده يكون من الطبيعي جداً أن يتكلم الباحث عن هذا الفيلسوف ولا تفارق سنان قلمه لفظة المنطق .

وقد تمجّب يوماً أحد الفضوليين من الذين يطرقون خطأً مجالات الفلسفة

1. Mure (Y.R.G.) : Hegel's Logic P. 362

2. Ibid. P. 310.

من أخذنا بتفسير خاص لهيجل من وجهة نظر التاريخ في كتابنا عن هيجل زعمًا بأن أغلب فصول الكتاب تنصب على المنطق والنصوص الملحقه مأخوذة عن آخر أجزاء المنطق . ولا أعتقد الآن أنني في حاجة إلى أى رد على مثل هذا الكلام وإن كنت قد رددت عليه آنذاك بعبارة سريعة مؤداها أن سيطرة المنطق على أبحاث الكتاب — رغم تفسيرنا التاريخي لفلسفة هيجل — مردها إلى أن المنطق نفسه ثمرة خبرة وتجربة قوامها التاريخ. فالمنطق هو التاريخ من حيث انتقاله داخل أحداث الوقائع المتتالية للتطورة في تجربة الإنسان كالحظات عابرة منقضية أو كاستدلالات تنتهى بانتهاء وقتها . وهو الذى يحيل الفلسفة بأكملها إلى علم .

فالأصل إذن في فلسفة هيجل هو التاريخ، وجاء للمنطق لتدعيم هذه الفلسفة ولساندها . ولم يكن هيجل بمقدر على أن يترك لنفسه العنان فينطلق مع المنطقية الجامدة التى تجسم شبحها الخيف في ظلال الفلسفة الترنسندنتالية . ولم يكن من السهل بالنسبة إليه أن يدع نفسه ينساق وراء فلسفة كانط التى عادها فيذهب إلى اتباع منطقيتها بعد أن كانت قد تعرضت لاتقادات قوية من جانب هيردر Herder (يوهان جوتفريد هيردر ١٧٤٤ — ١٨٠٣) في هذا الصدد .

وكان هيردر أحد تلاميذ كانط المخلصين ثم تحول إلى خصم من أعنف خصومه . فقد رأى أن نسق كانط الفلسفى قائم على أساس من الشكلية والتجريد للمنطقيين وكأنما حيل بينه وبين الهواء النقى الطبيعى والحياة النامية في غضون التاريخ . وخص هيردر بعد ذلك الإنسان في كل ظروفه وأوضاعه الطبيعية باهتماماته الفلسفية . ومن أهم كتب هيردر بحثه عن أفكار في فلسفة التاريخ الإنسانى Ideen zur philosophie der Geschichte den Menschheit (١٧٨٤ — ١٧٩١) وأحدث هذا الكتاب أثراً واضحاً في كل من شيلنج واشليجل وهيجل . وهو الكتاب الذى عارض فيه كانط معارضة قوية

واضحة للعالم . وكان كانط يؤكد دور العقل والذهن في التاريخ نفسه ويضع الدولة المنظمة المعتمدة على الذهن كعلامة على الانتصار الختامي للعقل . أما هيردر فقد جعل الأساس الطبيعي أهم قاعدة أو الحجر الرئيسى في كل تفسير ناسلى^(١) للظواهر الروحية . وبالإضافة إلى ذلك أحل هيردر المدد والعون الالهى الخارق محل العناصر العقلانية الكامنة في طبيعة الإنسان . وقد زودت الظروف الكونية والأوضاع الطبيعية والجغرافية الإنسان بقدرات تنظيمية موحدة وبمحركية آلية متناسقة وهيأت له طابعاً مميزاً خاصاً . وأبدى هيردر تحفظاً ازاء نظرية النشوء والتطور بقيت آثاره ومعالمه واضحة في فكر كل من شيلنج وهيجل .

ولم يكن ذلك هو الأثر الوحيد الذى تركه هيردر في الفكر الهيجلى لأن أثره كان واضحاً أيضاً في موقف هيجل من المنطقية الجامدة ممثلة في الترنسندنتالية الكانطية . وإذا كان كانط قد حصر كل شيء في ملكات الإنسان وحده وقدراته الفردية الخالصة فقد أبى هيجل هذا الوضع وانطلق بعيداً عن هذا الإطار . ولا شك أن هيجل أراد شكلاً أن يضع الله في موضع الإنسان . ولكن هذا لا يعنى سوى الخروج عن دائرة القدرات الفردية الذهنية المقتسلة التى انحصرت فيها الدوجماطيقية الترنسندنتالية .

ومن للتأكد أن هيجل نظر إلى المطلق بوصفه الوحدة التركيبية الأصلية التى نبعت منها « الأنا » من ناحية والعالم الخارجى من ناحية أخرى عن طريق

(١) ناسلى هنا تعنى Genetic والواقع أن هذه اللفظة لاتزال أضح ترجمة للمعنى المقصود من الألفاظ الأجنبية لأنها تعبر عن مجموع العمليات التابعة في تطور شيء من الأشياء ولا تشير إلى منبتها : أعنى أن ناسلية أضح لفظه للتعبير عن العمليات المتطورة في هيئة نتائج . أما تكوين فتختلط عادة بالألفاظ الأخرى مثل Formation Composition constitution كالتعبير عادة إلى التوزع العرضى لا النتائج الطولى .

التمايز ثم يمدون إليها في شكل وحدة . ولكن المهم هنا أصلا هو معارضة الكانطية والانصراف عن عالم الذات للعقل المحسود بملكات الإنسان المنطقية الشحيحة .

ويتعمد هيجل في هذا الموقف بالذات أن يستبعد كل ما يفصح عن شبهة قبلية *a priori* . ويهدف أصلا في منطقته إلى إسقاط شبهة النفسانية التي تنسب أحيانا إلى فلسفة كانط^(١) والتي تسودها بصورة من صورها البدائية الأولى . فالمنطق عند كانط استخدام صحيح للعقل والفهم عامة وفقا لمبادئ القبلية . وكان كانط قد نظر إلى التصورات المنطقية بوصفها رسوما تخطيطية أو مجملات ناتجة عن تطبيق ملكة الحكم على الواقع . وأخذ سرس *Serrus* في كتابه عن « الحساسية التعاليمية والعلم الحديث » على عاتقه مهمة الكشف عن أبعاد الاتجاه النفساني المنطقي ممثلا في مبادئ كانط المنطقية^(٢) . فتعرض لما جاء على لسان كانط من نقد لفكرة آلية الذهن وميكانيكية العقل البشري . وشرح سرس رأى كانط في مذهب صور العقل القبلية وفي الرسوم التخطيطية بوصفها جنوحا ونزوعا نحو النفسانية المنطقية . وأظهر التعارض بين المنطقية البحتة وبين موقف كانط وتمسكه بمنظوره الخاص فيما يتعلق بنظرية العدد والقياس التقليدي على أساس حرص كانط على استبقاء علم النفس كاملا مساعد على فهم المعرفة والذاتية الانسانية وعلى ادراك أبعاد المبادئ الرياضية والعقلية إدراكا سليما^(٣) .

1. Sarrus (Charles) : L'Esthétique Transcendantale et la Science moderne p. 180 - P. 60

(٢) الديدي: النفسانية المنطقية عند جون استيوارت مل ص ١٠٤

(٣) راجع كتاب سرس المشار إليه في الصفحات من ٩٦ — ١٠١

فكان هيجل يهدف إلى إسقاط كل الشروط النفسية أو الفردية التي جعلت التقدير الكانطية تفسر العقل كوحدة موازية للأشياء الطبيعية ومناقضة موضوعيا للطبيعة ككل موحد^(١). ودفعه هذا إلى تأكيد دور المنطق بصورة جديدة حتى يضمن عرض العقل ككل في جملة أوضاعه ومظاهره الفعلية بوصفه عالم العقل الذي يقبدي ويتجلى في تكويناته الخفية الخاصة بالمعرفة المعقولة وبالفعل في مجالات الفن والحياة والدين وليس بوصفه إمكانية مجردة أو أرضية ضيقة موقوفة على المستوى الفردى في النماء والتطور . وهكذا نبغ العقل فينا أو في العالم من حولنا وبحكم اختلافه إلى حد معين هنا وهناك يصبح هذا العقل بؤرة لنظامين مختلفين من حيث المظاهر الخاصة بكل مستوى من المستويين . وليس للفلسفة مجال من الأحوال أن تقتصر على العالم الخارجى وحده أو على عالم العقل وحده ولا بد أن تشغل نفسها بكلا المجالين معا . ولكي يمكن استغلال المنطق كنهج أساسى لتحقيق هذا الهدف الفلسفى الكبير كان من الضروري أن يتعرض المنطق الهيجلى لتغيير حاسم . ويتلخص هذا التغيير في ضرورة أن يفترض المنطق مقدما عملية كاملة من البداية الشرطية التى تبدو بسيطة بساطة متناهية ومقبولة بصورة كلية حتى المبدأ اللامشروط الذى تنطوى عليه تلك البداية وتمهد له أو تفرضه مقدما مهما كان طول مسافة الطريق إليه .

فإذا كان أرسطو قد أكد منذ زمن بعيد أنه لا شيء فى الذهن إلا ما كان مصدره الحواس *Nihil in intellectu quod non prius in sensu* كان الحس والشعور بالتأكد، مرتبطين ارتباطا قاطعا بالتجربة . أو بعبارة أخرى لا شك فى أن واقعة الحس والشعور هى واقعة التجربة ذاتها . ولهذا ليس للمنطق أن يقتسم العملية أو أن يقتصر على جانب منها دون جانب . لا بد للمنطق فى

1. Wallace (W.) : Prolegomena To Hegel's Philosophy P. 209.

نظر هيجل أن يفترض مقدماً عملية كاملة ذات بداية مؤقتة كلية بسيطة وفرض ختامى منتظر ومتضمن سلفاً في البداية . فواقعة التجربة وحقيقتها هي التي تدعم وتساند الصدق المؤدى في التعبير الخاص بها على نحو غير متكافئ ، بالفاظ الحس والإدراك . إذ لا يحدث تطابق بين الواقعة والتعبير عنها بعبارات الحسوس ومع هذا — أى برغم هذا الاختلاف بين المجالين — تقوم الواقعة التجريبية بمساندة ودعم الصدق الوارد في ذلك التعبير بشأنها . ونطوى مبادئ الاحساس ذاتها على الحكم والفكر والاستدلال ، ولا تحتاج إلا إلى كشف النقاب عنها وإقرارها . وتأتى ظاهرة الفكر لتحقيق هذه الاكتشافات وللقيام بهذه الجولة الكشفية وكأن المنطق والظاهرة قد بزعا بمفهوميهما المستحدثين لدى هيجل في آن واحد أو في مواعيد متقاربة على حد ما قلنا من قبل .

فالظاهرة هي الرحلة الكشفية التي يتم بها تحقيق معنى المنطق الهيجلي . إذ أنها تعتمد إلى تتبع خط السير وشق الطريق للرسوم وتبرير عملية الانتقال والعبور في هذا الطريق ابتداء من النقاط الضعيفة والمبادئ الناقصة الخاصة بالحس والحواس حتى الفكر الخالص أو الوعي المطلق مع ما بينهما من أحوال العلم والأخلاق والدين المختلفة التي تتعلق بتفسير التجربة والتعبير عن مجموع الحقيقة الذي تشغله وتحققه .

والظاهرة بهذا المعنى ليست بالتأكيدي تاريخاً للفكر الفردى أو تسجيلاً تاريخياً للملامح العقل الفردى . وليست أيضاً بحال مجرد تاريخ للعملية الذهنية الخاصة بتطور الجنس البشرى أو بنموه . بل تقوم الظاهرة بمزج كلا الأمرين معاً . أى أن الظاهرة تاريخ للفكر الفردى وللتطور الذهنى للجنس البشرى في آن معاً .

وأراد الكثيرون أن ينبهوا إلى خطورة اعتبار هذه المهمة — مهمة علم

الظاهرية — عملية تاريخية محضة أو دراسة قاصرة على الجانب التاريخي . أهم الكثيرون باستبعاد هذا الخاطر وحرصوا على تأكيد أن علم الظاهرية ليس دراسة تاريخية خالصة ولا يمثل بحال دراسة على المستوى التاريخي البحت . ولكنهم تجنبوا الإشارة إلى الدلالة التاريخية الخاصة بالفكر في تطوره وتجربته وفي نزوعه وتحوله مع أنها الأصل في المنظور الميجلي بأكمله . أو بعبارة أخرى لا يمكن أن يكون التاريخ كتاريخ عنصر الاهتمام الرئيسي لميجل . ولكن التاريخ هو معنى التجربة وبحالها وهو مصداق التوافق بين عالم الفكر وعالم الحقيقة واستمرار معنى العقل في الواقع الفعلي وحمل المبادئ والمبادئ من جيل إلى جيل . وذلك هو ما تود الظاهرية أن تشير إليه .

وإذا كانت التجربة هي الأصل في كل شيء فالتاريخ هو حضور التجربة في كل وقت . وكل منا يمارس التجربة بنفس الطريقة التي مر بها من سبقونا من الأفراد . ولذلك فتجربة الآخرين في الماضي حقيقة تاريخية ذات دلالة وذات تأثير وفاعلية . والماضي هو سجل كل الدروس التي علينا أن نستوعبها لنواجه مستقبلنا ونحقق التطور . وليس حسب الماضي أو التاريخ المنصرم أن يحتوى على سجل التجارب والأحداث الفكرية الهامة وإنما من شأنه أيضاً أن يبرزها جميعها على نحو ما كانت حية ماثلة في وضعها التاريخي بحيث يجعلها حقيقة فعلية ويحيلها إلى شيء حي .

وإذا كان مفهوم المنطق قد اقترن بظهور معنى علم الظاهرية عند هيجل فذلك لأن الشاغل الأكبر لهيجل في كل الأحوال كان هو التاريخ نفسه كعنصر أساسي في نسقه الفلسفي وكحرك أصيل وموجه أكبر لكل تفصيلات النسق وجزئياته . وأدى هذا الوضع إلى إيجاد معالم واضحة على صفحات الفكر الهيجلي وتشكل من التاريخ مقوم فعال أحدث هذه المعالم نفسها وحدد خطوطها

كما صار هو نفسه حركة تجمع بين المنطق والجدل والزمن والتجربة .

فالتاريخ من شأنه أن يحفظ تجارب العقل والمعرفة ومن شأنه أن يعكس كل أوجه التغير التي تلتاب الحقيقة وأن يعيد نفسه ولا يعيدها في آن معاً . فيكون مجرد تنابع مكرر رتيب ويكون في الوقت نفسه خلقاً جديداً وابتكاراً وفردية فريدة . فالتاريخ يجري والأحداث تترى ولكن التميز والأختلاف لا يكف عن ملاحقة كل شيء ويتحقق التنوع عندما تعود الوقائع من جديد ولكن بحدود وأطراف أعلى وأرفع في الدرجة وفي مستوى أشمل وأعم من المعاني . فكل درجة تتلقى تعبيراً أنسب من سابقتها وكل خطوة تحقق معالم أرق مما حققتها سالفها إلى أن يتم استيفاء النماذج المركبة من الأنماط ذات الخصائص السامية .

وذلك هو السياق الإيقاعي للأحداث . وهو نفسه حركة الإيقاع التي أطلق عليها هيجل اسم الديالكتيك أو الجدل . ففي كل حد من حدود الفكر عناصر ثلاثة : التحدد الأول الأصلي ثم الخصام المنازع النقدي ثم الاتحاد عندما يجتمع الطرفان الأول والثاني ويعدل أحدهما من الآخر ويتشكلان تشكيلاً موحداً جديداً .

ولو أعدنا النظر مرة أخرى في فلسفة هيجل لوجدناها قاصرة على تحقيق مهمة واحدة هي اظهار أن الحقيقة ليست مجرد حشد عارض عابر وأنها ليست أيضاً توالداً واضمحلالاً لا نهائين . مهمة الفلسفة هي أن تبرهن على أن الحقيقة ليست على هذا النحو أو ذاك وإنما هي على العكس من ذلك كل موحد منتظم بالضرورة ومكون من عناصر أساسية منظمه هي أوجه ومراحل لنشاط حيوى فريد مكون لذاته وبلا زمانية هو ما نسميه بالفكر أو بالنفس (الروح) .

أو بعبارة أخرى لا تعنى الفلسفة اظهار الحقيقة كجهد حشد عارض أو كجهد توالد واضمحلال مستمرين وإنما تعنى اظهار الحقيقة ككل موحد منظم نظاماً ضرورياً ومؤلف من عناصر مرتبة تقوم مقام المراحل بالنسبة إلى نشاط الفكر (النفس — الروح) الحيوى الفريد المكون لذاته بذاته والخالى من من الزمن أو الزمانية .

والتكون الذاتى هو الظهور الذاتى أو التجلى والتجلى بدوره هو الوعى الذاتى وهذا الوعى الذاتى وحده عبارة عن نشاط حيوى كامل . وهذا النشاط الحيوى هو التفكير الجدلى (الديالكتيكى) . والتجلى بمثابة دورة تقديمية تتحدد ذاتياً بما لا حصر له من الموضوع ونقيضه ومركب الموضوع ونقيضه حيث يقوم نقيض الموضوع بدور النفى المتوسط من ناحية والنفى الذى يتولى أمر التعيين من ناحية أخرى فيكون الضد والنقيض معاً بالنسبة إلى الموضوع . وكل مركب موضوع هو لقاء تلك الأضداد المتقابلة فى تعريف كامل .

ولا يصبح هذا الجدل تعريفاً ذاتياً صريحاً ظاهراً إلا فى أعلى أشكاله وأرفع أنماطه عندما يتحقق فى التفكير الفلسفى . أو بعبارة أخرى لا يتوفر لهذا الجدل تحديد ذاتى بصورة صريحة ظاهرة خارجية إلا عندما يصبح فى أعلى مستوياته . ولا يتيسر له تحقيق هذا المستوى فعلاً إلا بالتفكير الفلسفى فالروح تتقدم من خلال الصور الفكرية بأن تعتمد إلى حذفها شيئاً فشيئاً . الروح تنفذ من خلال الصور الفكرية وهى تأخذ شيئاً فشيئاً فى التنكر لهذه الصورة واحدة بعد الأخرى . هذه الصور الفكرية هى عبارة عن :

١ — صور بمثابة تعريفات ذاتية صريحة ظاهرة خاصة بالروح كالفوليات مثلاً .

٢ — صور الطبيعية وهى الصور التى تصبح حقيقية كلما تم حذفها وانكارها

بالتدريج من نشاط الروح على الرغم من أن الطبيعة هي تقيض الروح الجدلي والشرط الذي لا غنى عنه لأي ظهور ذاتي أو تجل ذاتي للروح .

٣ — صور الروح ذاتها التي لم تصبح بعد الفكر الفلسفي الصريح الظاهر الذي تتسلسل من داخله وتبلغ الأوج الأعلى عن طريقه . وهذه أيضاً تشبه صور الطبيعة في أنها لا تصبح حقيقية إلا إذا تم حذفها داخل الفكر .

ولا يفوتنا أن هذه الصورة العليا لا تنقص شيئاً عن المجموع الشمولي للروح للكون من الصور السفلى التي تقوم بحذفها . فالصورة العليا هي النشاط الحيوي الشامل للروح . وليست الصورة العليا (ذلك التحديد الذاتي الصريح الظاهر في الفكر الفلسفي) هي مجرد الفلسفة بوصفها الأوج الأعلى في الروح العينية أو الفكر الفلسفي الذي يصرح عن نفسه ويشرح نفسه عن طريق المقولات وحدها . بل الصورة العليا هي التوضيح الذاتي الكلي للوحد الخاص بالفلسفة في كافة المقولات وصور الطبيعة وصور الروح العينية وعن طريقها جميعها .

وسبق أن أشرنا إلى أن النفي يلعب الدور الرئيسي في الجدل وإلى أن ثالث الجدل هو أبسط مستوى عقلي *Minimum rationale* يمكن أن يتحقق بالفعل . ومهما قلنا في صيغة الجدل على شكل موضوع وتقيض موضوع ومركب موضوع وتقيضه فسيظل الأمر خالياً من الذهنية ما لم يتمثل في إيجاب ونفي ووحدة من الإيجاب والنفي^(١) ، والنفي هو الأساس وهو الذي يحقق أبسط قدر ممكن من العقلية في صيغة الجدل وهو هو الزمن . فالنفي هو الزمن على حد تعبير هيجل إذا ما وضع لذاته^(٢) . والزمن فوق هذا هو الصيرورة مدركة

1. Mure : Introduction to Hegel ch xi * 3. 2

2. Hegel ; Enzyklopädie ... * 257

حسباً من خلال الاختلافات الجارية بوصفها اختلافات مؤقتة مرتبطة بكل لحظة من اللحظات التي تجري فيها^(١).

ولكن نشرح صلة النفي بالزمن نقول إن هيجل يجعل من التناقض في نسقه الفلسفي مقولة للماهية . أى أن التناقض هو مقولة للماهية في النسق الفلسفي الهيجلي . فالماهية كما قلنا في الفصل العاشر من هذا الكتاب (فيما سبق) نفى للوجود المباشر . وهى بهذا توسط *Vermittelung* مطلق أو سلب مطلق وهما نفس الشيء . ولهذا يبدو الوجود المباشر في علاقته بالماهية كأنه ماض محذوف وقائم في نفس الوقت ، ولكنه ماض خال من الزمن . ولهذا لا يلبث الوجود من وجهة نظر للماهية أن يصبح مجرد مظهر *Schein* ، أى أن الوجود يصبح مزدوجاً عنى هوية واختلافاً معاً والاختلاف مؤقت مرتبط باللحظات التي تجري فيها ويوحى بالضرورة المحسوسة أى بالزمن . أما إذا انتقل الوجود إلى الماهية لم يعد الحقيقي هو المباشر بل يصبح الحقيقي هو التوسط . والتوسط هو النفي وهو التعمين^(٢) . والنفي بدوره إذا ما كان وضعه « لذاته » كان هو الزمن كما قلنا منذ قليل .

والواقع أن هيجل يفسر التناقض هنا فلسفياً (بوصفه مقولة للماهية) على نحو ما يظهر في المنطق الصوري وفي فلسفة الحس المشترك على السواء وكما يتمثل في العلاقة بين أ ، لا — أ الذين يستبعد أحدهما الآخر ويوجدان انقساماً يستحيل معه أن يحمل كلاهما معاً على شيء من الأشياء ويكون حملهما برغم ذلك صحيحاً منطقياً . فالتناقض هو الماهية . ولكن التناقض بالمعنى الأوسع هو التناقض الجدلي بالذات من حيث هو كذلك وهو التناقض الذي يميز بطابعه كل تقابل

1. Ibid. * 258.

(٢) الديدي : هيجل ص ٧٦

بين الموضوع ونقيض الموضوع في النسق الفلسفى الكلى الموحد . وتناقض
للاهمية يكون هو نفسه - منظوراً إليه من داخل النسق الفلسفى الهيجلى -
مركب للموضوع ونقيضه من التنوع والتضاد .

ولا شك أنه من الصعب تقدير هذين للعنيين الخاصين بالتناقض كما وضعهما
هيجل ، فالتناقض فى المعنى الأول هو الطابع المميز لكل تقابل بين الموضوع
ونقيض الموضوع فى النسق الكلى الموحد . وهذا هو التناقض الجدلى .
والتناقض الخاص بالاهمية يكون - منظوراً إليه من داخل النسق - هو نفسه
مركب للموضوع والنقيض من التنوع والتضاد . فكيف يتأيد هذان المعنيان ؟ .

والواقع أن المتناقضين فى مجال « الفهم » هما عبارة عن محولين يتسا بقان
فى تمييز الطابع الخاص بشئ واحد معين محدود لا يمكنهما أن يحملا عليه معا
فى وقت واحد . فالتناقضان فى مجال « الفهم » من مستوى واحد ولا يؤدى
أحدهما إلى تطوير الآخر وتنميته عن طريق مناقضته .

أما التناقض الجدلى فهو من مجال « العقل » لأنه ينتمى إلى كل ثالث
جدلى يربط التعينات Bestimmungen الخاصة بالنشاط الحيوى النامى الذى
يعتمد إلى التوفيق فيما بينها وهو بصدد إصدارها وإطلاقها . وهنا لا يكون
المحولان للتناقض - ان من نفس المستوى . ولذلك لا يلبث النفى أن ينمى
الإيجاب ويتطوره عند تعيينه فضلاً عن أن الموضوع يقبل كلاماً من النفى والإثبات
مما لأنهما لا يعرضان على التسابق فيما بينهما على تمييز الطابع الخاص به من
حيث هو كيان قائم . والواقع أنه ليس كياناً قائماً وإنما هو نشاط حيوى .
والتناقض الجدلى نفى يتنوع تعبيره من ثالث جدلى لآخر . أى أن التناقض
الجدلى يبقى كنفى فى ثالث جدلى مهما تنوع وتغير تعبير ذلك النفى .

ويلاحظ أن التناقض الجدلى ليس علاقة بين حالات سكونية متقابلة وإنما

هو سلب أى تناقض نشيط حتى يتحرك نحو مركب الموضوع ونقيضه . ولما كان هذا التناقض النشط الحى هو التعيين الذاتى للروح فهو لا يقصر كلية دون مركب الموضوع ونقيضه ، وعلى هذا فالتناقض والتوافق يتخللان معاً كل مرحلة من مراحل الجدل ويعمان كل وجه من أوجهه .

والزمن هنا هو الانعدام أو الزوال السلبى الخالص للشيء المحدود . أما جدلياً فهو نفى هذا السلب (الزوال) لأنه النفى الذى يتناول الروح كفكر مزود بالتعيين الذاتى تزويداً حراً . أى أنه الأبد نفسه .

وبطبيعة الحال لا يمكن أن يفوتنا هنا ما يقصده هيجل برغم ما فى عباراته من شطحات بعيدة . فالقصد هو اقتباس معنى الأبد لزمانية الجدل المتكرر إلى مالا نهاية . والثابت فى كل مرة مهما تنوع وتغير تعبير ذلك النفى الوارد فيه . ويكاد يستحيل التناقض الجدلى فى داخل الثالوث إلى واقعة دائمة أبدية .

والزمن بهذا للقياس هو السلب التى يشمل المراحل المتدرجة والتناقض النامى من ذاته لكى يلحق بمعنى الأبد .

وإلى هنا يوضح بما فيه الكفاية مدى تغلغل الزمانية والزمانية التاريخية بالذات فى كل وجه من أوجه الفكر الهيجلى . فقد اقتنع هيجل اقتناعاً أساسياً أصيلاً ثابتاً بأن التاريخ وحده هو مجال الفكر . فالفكر لا يكون هو نفسه إلا إذا تخلص من سكون الماضى مع إعادة بنائه وتدبره من أجل التطلع نحو ما يحمل من صفات الأبد فى الدوام والاستمرار والحياة ، ومن قال الزمانية قال التاريخ وقال التطور والتقدم الروحى والتحول العظيم الشامل للوجود فى صيرورته .

ولم يكن هيجل يقدر أن المستقبل سوف يأتى بنظرية داروين فى النشوء والارتقاء وبنظرية ألكسيس كاريل فى الزمانية العضوية أو الزمن العضوى .

—١٩٣—

وذلك فقد نظر إلى الطبيعة المضوية على أنها بنير تاريخ لأنها مجرد تكرار
رتيب خالص .

والواقع أن التاريخ في نظر هيجل شيء واحد فقط وهو ما يهدف إلى
استمراره هو نفسه في حداثته بحيث يلحق بنهايته ويبلغ غايته من خلال تطوره .
وتلك في الواقع هي هي فلسفة هيجل بأكملها .

الفصل الثالث عشر

ظاهرية الفكر

ليس هناك أصلاح من الفصل السابق كقدمة لهذا الفصل . فنحن ندرك من خلال السطور الأخيرة في الفصل الثاني عشر عن « المنطق والتاريخ » حقائق كثيرة وهامة تغني عن الاعداد والتكرار وتمهد لهذا الفصل الجديد عن ظاهرية الفكر . وقد استطعنا فيما تقدم أن نتوغل في مذهب من أجل استكشاف أبعاد الفكر الميجلي بطريقة تغنينا عن الحاجة والافتناع وتجعل ما سنقوله هنا أشبه ما يكون بالمسلّمات .

والسؤال الأول الذي نسأله لأنفسنا هو لماذا نقول « ظاهرية الفكر » ولا نقول « ظاهرية الروح » أو « ظاهرية العقل » ؟ .

وكان الدكتور عبد الرحمن بدوي قد استخدم اسم « ظاهرية الروح » لأول مرة منذ شرع يتكلم عن هيجل في كتابه عن الزمان الوجودي ومنذ صرنا نعي كلامه في كتبه أو نتلقى محاضراته بالجامعة كطلاب بقسم الفلسفة منذ سنة ١٩٤٥ وفي بعض الأحيان أطلق الدكتور بدوي عليه اسم ظاهريات العقل في كتابه عن شلينج سنة ١٩٦٥ (ص ٨٦) وتبعناه في استخدام هذا الاسم بلا أدنى تردد حيث لم يكن هناك موجب للتدقيق في استعمال اسم سواء . ولكن عندما عرضت المشكلة وأنا بصدد تأليف كتاب عن هيجل (صدر سنة ١٩٦٨ عن دار المعارف بالقاهرة) وجدت الأصوب أن يكون اسم « ظاهرية الفكر » هو الترجمة الخاصة بكتاب هيجل المسمى : Die Phänomenologie des Geists واستبعدت بعدها اسم ظاهرية الروح .

ويمننا هنا أن نناقش اختيار الاسم الأنسب بهذا الكتاب للاله من ارتباط وثيق بوضع فلسفى كامل من صميم النسق الميجل ولما له من دلالة تاريخية وفكرية بالنسبة إلى هيجل وعصره وعلوم زمانه . ويكفى فيما أعتقد أن نشرح اسم هذا الكتاب — كتاب « ظاهرة الفكر » — انقف على حقائق هامة وجلية وذات أهمية بالغة .

والواقع أن مناقشة المعنى الخاص ببعض الألفاظ لدى هيجل ليس بدعاً وليس غريباً عن أى كلام متعلق بفلسفته . فكثيراً ما تعرضت هذه الألفاظ للتحليل الطويل وكثيراً ما علق عليها الكتاب والمفسرون لفلسفته . ولوحظ على ألفاظ هيجل ملاحظات عديدة ولا تزال مناقشتها مما يؤدي إلى القاء أضواء على جملة آرائه وبما يعكس الكثير من كوامن هذه الفلسفة ويزيل الحجب عن أسرارها . وليس تطرقنا إلى هذا الجانب مما يبدو غريباً أو جديداً بالنسبة إلى الكلام عن هيجل بعامة . ولا يلبث أى باحث ممن يتناولون فلسفة هيجل بالتحليل أن يجد نفسه مسوقاً إلى الدخول فى مناقشات خاصة بالألفاظ التى استخدمها هذا الفيلسوف من أجل تجلية بعض الأفكار والآراء المتوقفة على وضوحها .

وترجع للمشكلة فى الأصل إلى أن هيجل نفسه لم يحاول أن يشتق ألفاظاً مستحدثة تلائم المعنى المحدد الذى يقصده . واعتاد فى الغالب أن يمد يده إلى أقرب لفظ شائع مستعمل قديم فيدمغه بطابع جديد تماماً ويعطيه مسحة طازئة متألفة ويفرض علينا أن نستوعبه بمعناه كاملاً وافياً إذا شئنا متابعته فيما يذهب إليه من رأى . وقد تكرر ذلك فيما يتعاقب بألفاظ كثيرة متداولة فى الفلسفة الميجلية وفى كتب الشراح والمفسرين مثل لفظة « فكرة » ولفظة « الروح » ولفظة « الامثال » ولفظة « التجربة » وغيرها . وأدهى من ذلك وأمر أن هذه الألفاظ سرعان ما انتقلت إلى لغات أخرى تطوعت من قبلها

بإسباغ الغموض على غموضها بما أعطتها من مقابلات لفظية عتيقة بنفس الطريقة لمواجهتها في مكنون معناها للتطور في فلسفة هيجل والالتقاء مع دلالتها الفلسفية الجديدة في زيبا التقليدي القديم . وعندما حاول البعض اعطاء هذه الألفاظ كلمات جديدة صارت التعبيرات غريبة وقعدت علاقتها بسياقها الأصلي وصارت كالنبت لأرضاً قطع ولاظهاراً أبقى .

واستحدث الفلاسفة للحدثون طريقة أخرى لتلافي هذه الصعوبات التي خلقها هيجل . فصاروا يشتقون لفظاً جديداً لكل معنى طارىء مهما كان الاختلاف بينه وبين ماعده ضئيلاً للغاية . وظهرت هذه العادة الجديدة في التعبير عند هيدجر وعند سارتر . وصارت الفلسفة أمام مشكلة استيعاب هذه الألفاظ الحديثة من أجل استخدامها والاستفادة منها . ولكنها بقيت غير ذات فاعلية لاقتصارها على فلسفات شخصية لم تستطع بعد أن تذوب في لغة الكلام الفلسفي العادى وأولغة التعبيرات الشائعة السائدة في معظم دوائر الفكر .

أما هيجل فكان يحاول دائماً أن يمضى في نفس خط السير التقليدي مع فرض للنقى الجديد على اللفظ القديم للستهلك . وكانت أبراعته لا حد لها في اصطياذ الألفاظ لأنه كان يومه الكثيرين بأنه يقول كلاماً مكرراً معادواً أنه يمضى على سنة السلف الصالح في حين يقوم بتضمين هذه الألفاظ القديمة معانى جديدة هي الأصل في الثورة الفكرية التي صار يمثلها في عالم الفكر اليوم بعد أن مضى عليها أكثر من قرن ونصف من الثورة الفكرية المتصلة .

واللفظ الألماني Geist يشير الى الجانب الثالث من جوانب الفلسفة المييجلية فالجانب الأول هو جانب الفكرة idee أو للنطق (أى للطلق) والجانب الثانى هو الطبيعة Natur أو فلسفة الطبيعية (أى المتخارج في الزمان والسكان) والجانب الثالث هو الروح Geist أو العقل (أى ما يتحقق عن طريق الفكر والنشاط الإنسانى)

وتعنى Geist الروح . ولكنها تعنى أيضاً العقل والذهن والدعابة والخيال
والمبقرية والفكر والزاج والماهيمية والشبح والنفس (بفتح الغاء) والنيات والقاصد
وروح القدس .

والتقط هيجل هذا اللفظ الفلسفى العتيق فأشار به أحياناً إلى الروح وأحياناً
أخرى إلى الفكر وأحياناً ثالثة إلى العقل . وقد يكون قصده منها الذهن
أحياناً أخرى كثيرة . ولا يمكن أن يقرأ هذا اللفظ فى فلسفة هيجل مرة واحدة
وإلى الأبدنى كلامه ولا يعقل إطلاقاً أنه يشير إلى معنى موحد فى كل المناسبات .
بل يفهم هذا اللفظ حسب السياق فى كل مرة بمناسبته التى يدل عليها ويشير
إليها . ومن المعتاد أن يدل هذا اللفظ على الروح إذا كان يعبر عن الشمول
الجماعى الإنسانى وعلى العقل بالمعنى الوطنى العضوى وعلى الفكر بالمعنى
المنطقى الميتافيزيقى العام الذى يقرن بين الفكر والحقيقة . وقد تشعبت فكرة
« الجايست » هذه أكثر فأكثر تحت تأثير المصطلح المسيحى فى العهد
الجديد^(١) . وأخطر شيء هو قراءة بعض المؤلفين العرب ، ممن لا يميزون
مناسبة كل لفظ فلسفى عند هيجل فيعممون استخدام لفظ واحد لكل ضروب
الكلام فى أى سياق .

وأول ما يقصد إليه هيجل من استخدام لفظة geist هو أن يشير بطبيعة
الحال إلى واحد من المعانى الثلاثة التى تتألف منها فلسفته . ولكن هذه اللفظة تعنى
أكثر ما تعنى ما ليس ذا طبيعة مادية أو ليس بمادة على نحو ما يرد على ألسنتنا
عادة حين نفرق تفرقة مطلقة بين الروحى والمادى . والروحى هو عالم المعايير والمعانى
والقيم والدين والثقافة والنظم الشاملة والفنون والفلسفات والقانون . والتاريخ

(١) فيما يتعلق بمعنى Geist انظر كتاب هايم (R. Haym) عن هيجل وعصره

ص ١٠٠ — Hegel und seine Zeit (1927)

قبل هذا وبعد هذا هو التسجيل للمعنوى التجريبي لكل هذا العالم الروحي .
فلا تتصف بالتاريخية بالمعنى الصحيح إلا المجموعات البشرية التي تقوم بتأصيل
العلم الخاص بصيرورتها^(١) . ولا يمكن أن تصبح حقيقة الماضى فى متناول اليد
إلا إذا ارتفعنا إلى مستوى للطلق أى مستوى الروح . وذلك لسبب بسيط وهو
أن حقيقة الماضى تغيب عنا إذا اعتقدنا فى أنفسنا المحدودية والحتمية^(٢) .

ولا يفين عن بالننا هنا أن مذهب هيكل هو فى الواقع فلسفة تاريخ . فهو
يأخذ بالنهاية دائماً ويحرص على البقاء فى مستوى ما تحقق بالفعل^(٣) . ثم إنه
يسجل التقدم الزاحف عن طريق ما يتوالى ويستجد كلما تتبع الراوى (المؤرخ)
الصيرورة المؤلفة من أكبر عدد من الشخصيات بعيداً عن الأحداث نفسها^(٤) .
فالتاريخ كما قلنا من قبل هو التاريخ الإنسانى .

وفى العادة كانت فلسفات التاريخ فى الغرب بعامة تنبع من المسيحية ذاتها
وكان معنى التاريخ مأخوذاً من عقيدتها . وتلك ملحوظة تسرى بالذات على
الفكر الهيجلى لأنه كان أشد ارتباطاً بالدين المسيحى من سواء من المفكرين
والفلاسفة . ومن أيسر الأشياء أن نكتشف أصولاً عديدة لفلسفته فى الدين
المسيحى . وسواء كان هيكل فى النهاية مؤمناً أو مجرد فيلسوف بارع فقد
استطاع أن يستفيد من نتائج الدين بضمها إلى فلسفته كما استطاع أن يضمن
الارتباط بالتاريخ وتأصيل منحناه الروحي للسيدحدث . وكان هيكل فى الغالب
يقرن كل شئ بالله لإعطاء فلسفته طابع الفلسفة اللئلى الرسمية ولاسباغ روح
التمسك بالدين على كل جوانب فكره ولتعزيز آرائه وتقويتها ضد كل الاتجاهات

1— Aron (Raymond) : Introduction à La Philosophie de
l'Histoire p. 44.

2— Ibid p. 102.

3— Ibid. pp. 285—286

4— Ibid. p. 288.

التوكيدية وفلسفات التنوير والزعات الطبيعية والمادية التي أراد أن يقف بمنأى عنها ويحفظ مكانته مستقلة إزاءها ويكون في الوقت نفسه موضع حظوة وتقدير من أصحاب الشأن . ولذلك فن السهل أن نكتشف مكانة التاريخ بالنسبة إلى تفكيره الفلسفي إذا عرفنا أنه كان يرى في سير التاريخ تعبيراً عن الجهود التي يشد الله به اللا وجود إليه بعد أن منحه الوجود وهو يخلق العالم^(١) .

وكما أن فلسفته قد نبئت كذهب في التاريخ من داخل الدين فقد أسس الفن والدين والفلسفة جميعاً بدورها على الحضارة القومية الألمانية وعلى العقل الفردي . ومن خلال سير التاريخ وارتقائه ينمو ذلك المزيج المستحدث من الأفكار القومية ومن التطلعات والآمال التي على الرغم من ارتباطها بالفردية وبالحياة القومية تؤدي إلى وجود تنظيم اجتماعي وجمالي وديني يكون بمثابة النمط الإنساني في كليته وفي تمامه .

ولهذا السبب يشرع هيجل في دراسة الظاهرية عقب دراسته لعلم الإنسان . فالظاهرية تدرس مرحلة متقدمة من مراحل الروح يسميها هيجل مرحلة « الوعي »^(٢) . وتتميز هذه المرحلة الجديدة بطابع عام يتمثل في واقعة الانتباه إلى وجود الشيء الخارجي بالنسبة إلى الوعي . وهذا الانتباه الواعي الجديد هو موضوع دراسة الظاهريات .

وقد حدد هيجل ثلاثة أوجه للروح الذاتية في مطلع كلامه في الجزء الخامس بالروح في نسقه الفلسفي :

أولاً : الروح الذاتية في ذاتها أو المباشرة وهي الروح بالمعنى المقصود

1— Niel (Henri) . de la médiation dans la philosophie de Hegel. p. 146.

2— Stace (W.T.) : The philosophy of Hegel. p. 338.

من الروح الطبيعية أى النفس البشرية فى الإنسان وتلك من اختصاص علم الإنسان .

ثانياً . الروح الذاتية لذاتها أو غير المباشرة . وتلك عبارة عن التأمل الذاتى بالنسبة إلى النفس وإلى شىء آخر عداها : ونلاحظ الفارق بين تعبيرى هيجل (فى ذاته) و (لذاته) كما أشرنا من قبل فى فصول سابقة لأن الأول هو وجود الأشياء والموضوعات كالشجرة والجبل . أما الآخر أى الوجود لذاته فهو الجانب المدرك من الشىء أو الشىء كمدرك حسى^(١) . فالشىء لذاته هو ما يكون موضوعا للمعرفة والإدراك . وهنا فى هذا الباب تكون الروح هى الروح فى علاقتها وتخصيصها أى الوعى . وذلك هو موضوع « ظاهرة الفكر » ولعل مجرد ذكر ما يتعلق به موضوع الدراسة ومادتها هنا كفى لإظهار حقيقة اسم الكتاب وسبب ترجيح ترجمته على هذا النحو . فالروح لذاتها هى ما يصبح مادة معرفية وموضوعا للإدراك أى ما يتعلق بمعطيات الإدراك الحسى . وأهم ما نشير إليه هنا بصورة عابرة أن الظاهرية موضوع الكتاب هى العلم المختص بذهنية الإنسان « Einsicht » وذكائه وتمييزه فى مقابل الإيمان الدينى . وهذا يحتم أن تكون الظاهرية هنا « ظاهرة الفكر » وقد تعرف هذا الفكر فى الشىء على وجه من أوجه نشاطه الحيوى^(٢) .

ثالثاً : الروح متميزة فى ذاتها ك موضوع خاص بذاتها وذلك هو موضوع علم النفس .

ويتلخص ذلك كله على حد تعبير هيجل فى أن الروح كروح هى الجبال البنى يستيقظ فيه الوعى الذى يتموضع (يأخذ موقفه) Sich Setzen كمقل .

(١) الدينى : هيجل ص ١٥٦ .

(٢) انظر الجزء الثانى من الترجمة الفرنسية بقلم هيبوليت لكتاب ظاهرة الفكر ص ٥٣ .

ويستيقظ هذا العقل مباشرة كمقل يعرف ذاته ويتحرر بنشاطه الحيوى بعد ذلك من أجل الموضوعية أى من أجل الوعى بفكرته^(١) .

ولا شيء يعبر عن اسم « ظاهرة الفكر » مثل قول هيجل « الوعى الذى يتموضع (يأخذ موقعه) كمقل » . والواقع أنه يكفيننا أن نعرض موضوع الظاهريات بمخفايره لنترك أبعاد الموقف ودلالته فيما يتعلق باسم الكتاب وبحوهر الفلسفة الميغيلية برمتها .

ونلاحظ وفقاً للتقسيم السابق أن علم الإنسان يتولى دراسة الإنسان من حيث هو نفس بشرية . ولا تزال النفس البشرية فى هذه الرحلة أشبه ما تكون بالقدرات الروحية أو اللونادات . لا تزال موندانية فى فرديتها من حيث احتوائها على عالمها الخاص بها كاملاً بكل إحساساته وانطباعاته ومشاعره على نحو ذاتى خالص . ولا يطرأ هنا أى عامل خارجى أو أية إشارة خارجية . فلا يوجد هنا أى شيء مما ينتمى إلى العالم الخارجى ولا وجود لأى شيء من الخارج بالنسبة إلى النفس .

وتعقب هذه المرحلة مرحلة أخرى تتميز بالوعى بشيء خارجى . ولذلك تتوزع الذاتية الخالصة السابقة بين ذات وموضوع . ووعى الذات بالموضوع هو موضوع دراسة الظاهرية . وأهم ما تتميز به مرحلة الوعى هو تحقق العقل أثناءها من خارجية للضمون الذهنى وانتباه واضح إلى انثناء هذا المضمون الذهنى إلى عالم الأشياء الخارجى . فذلك هو معنى الوعى . وتطراً التغيرات على الأشياء نفسها لا على الوعى .

وبطبيعة الحال لا يراد من إثبات المرحلة الأولى من هذه المراحل الخاصة بالروح الذاتية سوى تمييز الروح كذات عاقلة من الطبيعة . وتتوالى بعد ذلك مراحل الروح الذاتية فى صورة وعى أى فى صورة ذهن متمتع بالقدرة على

التفكير ثم في صورة روح متعينة في ذاتها كموضوع خاص بها هي نفسها .
ولاشك في أن أحوال التجربة ممثلة في مجرد الإحساس الذاتى أولاً ثم في صور
الوعى ثانياً وبعد ذلك تنتمى كلها في وظائف العقل إلى الروح الذاتية .
فالروح الذاتية تضم كل الأحوال الخاصة بها التي سبق سردها ولا بد من
الاقتصار على تعريف هذه الأحوال وتسميتها في حدود الذات وألفاظها . أعنى
أنه لا يصح هنا إطلاق أى معان من الخارج أو أية صفات موضوعية خاصة
بالأشياء الخارجية للمادية على هذه الأحوال الخاصة بالروح الذاتية .

ولتوضيح هذا بعبارة أخرى نشير إلى أنه لا يجوز إطلاق أى مسميات
خاصة بالأشياء أو بالموضوعات الطبيعية على أية حالة من أحوال الروح الذاتية
وهي الوعى الذى يختص بدراسته علم الظاهرية أو فلسفة الظاهرية .^(١) ومهما
كانت الاختلافات أو التغيرات التي تطرأ على المضمون الذهني أو الأشياء فهذا
كله لا يتحقق إلا صورياً لأن هذه الأحوال الخاصة بالروح الذاتية — ومنها
الوعى المعرفي غير المباشر — ليست صوراً لمضموناتها على نحو نهائى كامل .
ولا بد من الاقتصار على التعبير عنها كأحوال فقط خاصة بهذه الروح الذاتية .
ولا ينبغي أن نطلق عليها أية تعبيرات إلا مما يطلق عادة على الذات نفسها .
وبالرغم مما يحدث بين هذه الأحوال والعالم الخارجى والأشياء للمادية من تماس
واحتكاك وبالرغم مما يظهر في داخل الوعى من هذا العالم الخارجى عن طريق
كل من الفهم والعقل فلا ينبغي إطلاقاً أن تفهم التغيرات التي تطرأ على
الأحوال مع تغير المضمين والأشياء على أنها جزء من عالم الطبيعة الخارجية^(٢) .

(١) يلاحظ أن هيجل سمى باب الوعى في الروح الثانية باسم علم الوعى أو علم الظاهرية
في معظم كتبه واكتفى في كتاب واحد من كتبه هو « موسوعة العلوم الفلسفية » بإطلاق اسم
فلسفة الظاهرية على هذه الحالة الثانية من أحوال الروح الذاتية وأعنى بها جانب المعرفة غير
المباشرة باعتبار الشيء الخارجى كدرك حسي .

ونسوق بهذه المناسبة ملاحظتان أولاً أن الطبيعة بانعنى الخارجى المنفصل لا تشرع في الظهور في الروح الذاتية إلا ابتداء من العقل النظري في علم النفس أى خلال للرحلة الثالثة من مراحل الروح الذاتية . وأخراً أن كل هذه التطورات أقرب إلى الحقيقة المنطقية منها إلى الواقعة التاريخية . فليست هناك درجات تاريخية خاصة بتوقيت تلك المراحل في انتقالها من حالة إلى أخرى ولكنها كلها مجرد تطور منطقي لجوانب الذات^(١) . وإذا كنا نبني وجود الوعى أو الإدراك غير المباشر على وجود النفس سلفاً أو نجعل من وجود الوعى تالياً لوجود الحضارة والذات الفردية فذلك لا يعنى أن المراحل التاريخية ولا يلقى بحال أنها منطقية . ولكن التقدم الحضارى والتاريخى بمجملته ضرورى من أجل شغل بعض مظاهر الوعى الإنسانى ومن أجل تهيئة هذا الوعى من خلال التجربة للتفرس غير المباشر في المدركات الحسية ولاحتوائه أيضاً على كل من الفهم والعقل .

ولاشك في أن هيجل أصر على النظر إلى الوعى بوصفه علاقة متعينة بين « الأنا » والشيء . ويمكن القول بأن الشيء يتغير ويتنوع ابتداء من الشيء حسب التنوع والتغير الذى يطرأ على الشيء نفسه مضمون الوعى . ومن ناحية أخرى يتعين الشيء نفسه أساساً في الوقت ذاته وفقاً لعلاقته بالوعى . ويترتب التغير الذى يطرأ على الشيء على تكوين الوعى في تقدمه شيئاً فشيئاً . على أن هذه المبادلة تقع في النطاق المظهرى الخاص بالوعى دون دخول في أية تفاصيل فيما يتعلق بالوعى نفسه أو بعلاقته بنفسه .

ولذلك يظل تحديد الوعى مرتبطاً بتحديد الشيء الخارجى الذى يصبح موضوعاً أو مضموناً بداخله ولكن دون أى اعتبار خارجى أو تجربى خاص بالشيء موضوع الوعى .

1— Ibid. p. 3.

وهذه نقطة دقيقة تحتاج إلى بعض التأكيد . فالتغيرات التي تطرأ على الوعى يترتب حدوثها على تنوعات الأشياء موضوع الوعى . ولكن هذا لا يعنى إطلاقاً أن الاهتمام بالشئ موضوع الوعى هو من وجهة النظر الهيكلية اهتمام امبيريقى تجريبي يتعلق بالشئ من حيث هو فى الخارج . فالوعى هنا لا يمت بصلة إطلاقاً إلى حقيقة الشئ فى الوضع الحقيقى الذى يخصه فى الخارج . ولكن هذا لا يمنع أن الوعى ذاته يتحدد بناء على نوعية الشئ الخارجى كموضوع أو كضمون (Inhalt—Gehalt) فى داخل الوعى . ولا تعدو التعينات التي تتحدد بناء على الشئ الخارجى موضوع الوعى أن تكون سوى لحظات أو أوجه خاصة بالوعى ذاته . ولهذا لا يلبث هذا الوعى أن ينقسم إلى ما يلي :

أولاً — الوعى بشكل عام (الوعى الحسى — الإدراك — الفهم) .

ثانياً — الوعى الذاتى (الرغبة — الوعى الذاتى القادر على التعرف — الوعى الذاتى العام) .

ثالثاً العقل ^(١) Vernunft (الاتحاد الأسمى بين الوعى والوعى الذاتى أى بين معرفة الشئ ومعرفة الذات) .

ولا يمكن بطبيعة الحال أن نتصور « الجايست » هنا سوى الفكر . فالروح الإنسانية ذاتها عاقلة Verstand وهى نفسها العقل للوجود والطبيعى ^(٢) .

وحتى لو افترضنا أن الفكر هنا وضع ينتهى إلى الوعى أو أن « ظاهرة الفكر » عرض ودراسة لكل أوجه الوعى فلا يمكن أن يكون هذا مبرراً لاعطاء الظاهريات أسم « ظاهرة الروح » لأن هذا يفسد تصور الكتاب ويجعل موضوعه غامضاً ولا ينم عنوانه على شئ فيه . ثم أن الوعى ها هنا فى دراسته

1— Hegel : Philosophische Propädeutik — Zweite lehrgang — Phänomenologie des Geistes und Logik—Vorwort * . 9.

2— Stace : Hegel P. 117.

بهذا الكتاب وفي جملة أوجهه وعى عقلاني إن صح هذا التعبير . ولو بقيت الروح روحاني « ظاهرة الفكر » ما أمكن على الإطلاق أن تعي نفسها لأن الوعي الخاص بالفكر كفكر لا يتأتى إطلاقاً للروح وإنما هو مقصور على الفكر . فالفكر وحده يعي نفسه كفكر . والذات إذا نظرنا إليها بتعيين أدق كانت هي الفكر . وعندما نتأمل ملامح فلسفة هيجل من هذه الناحية نلاحظ في التخصيص مفكراً بمعنى أن نظريته عن « هذا » و « لي » Dieses und Meinen في إمكانها أن تبلغ الفكر من حيث هو تعميم . بل نلمس هنا بعض الوقائع التي تربط الفكر بالوجود الجزئي ذاته . فيوجد مثلاً « هذا » بمثابة ماهية عامة ولا يعد « نقيها » مجرد « نفي » حسي ماحل بل « نفيها » غنياً حافلاً خاصاً بالفكر . « فالجايست » هنا حقيقي^(١) .

وبعبارة موجزة لا يكف الوعي هنا عن النزوع نحو الفكر الذي هو نفسه الوعي .

وفي التلخيص الذي أوردناه من كتاب المدخل التمهيدى الفلسفى لأوبروييد يتيك في الفقرة قبل السابقة رفعنا « السيادة والعبودية » في « ثانياً » ووضعنا محلها « الوعي الذاتى القادر على التعرف » كما وردت في « موسوعة العلوم الفلسفية » . والواقع أن التصور Begriff يستقر في مقولة السيد والعبد . وهذه المقولة في نظر هيجل هي الطابع المميز لكل فكر في بدايته^(٢) . وإذا نظرنا إلى النص بعد تعديله من وجهة نظر « الموسوعة » أى باعتبار الوعي الذاتى القادر على التعرف كان تعرف الروح على سواها بمثابة شيء « ماهوى »

1— Wahl (Jean) : Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. pp. 138—139.

وكان الدكتور عبد الرحمن بدوى قد أطلق اسم « شقاء الضمير في فلسفة هيجل » . على هذا الكتاب ويتضح من كل ما سبق أن الكتاب يتعلق بموضوع الوعي في فلسفة هيجل . والأول بنا أن ننسبه « شقاء الوعي » .

(٢) جان فال : شقاء الوعي في فلسفة هيجل ص ١٣٠ .

لأننا نعثر على هذه العملية نفسها — عملية التعرف — في كل الخطوات .
وهي عملية تتألف في نظر « الظاهرية » من الوحدة في الازدواج وينشأ فيها
تعرف كل من الطرفين على نفسه من تعرف الآخر عليه ^(١) .

وفضلاً عن ذلك يمكن أن نلاحظ بطريقة عابرة أن العقل تقي وفكرة
النفي هي ملكة الرفع على نحو ما ظهرت في مؤخر كتاب ظاهرية الفكر . واستطاع
إهرنبرج Ehrenberg أن يرى في كتاب ظاهرية الفكر بكامله مظهراً من
مظاهر كلية العلاقة المتأصلة في الوعي على نحو ما جاء بكتابه « مناظرة » (١٩٢٤)
Disputation ^(٢) . ولكن من ناحية أخرى قد نلاحظ أيضاً أن كتاب
الظاهرية تقرير لتتابع الظواهر . ولذلك يحرص هيغل على أن يضع فيه تعارضاً
ظاهراً بين الفكر والوجود . وتميزت قاعدة تتابع الفلسفات في هذا الكتاب
بطابع عام بحيث كان المنطق على جميع صفحاته كامناً في حالة تخمر إلى جانب
فلسفة التاريخ أو تاريخ الفلسفة . ولذلك لم تلبث كل مرحلة من مراحل
الوعي أن تنفيت وعادت . وظلت باقية على الرغم من ذلك في المرحلة التالية التي
تولدت عنها ^(٣) . ولهذا قال جان فال مرات عديدة عن هيغل إنه أراد في
كتاب « ظاهرية الفكر » أن يقيم الظاهرية وهو يفكر في التوحيديالية ^(٤) .

وما دمتنا نشير إلى ما قاله جان فال حول فلسفة هيغل فمن الأفضل أن
نوضح وجهة نظره بأكملها بهذا الصدد فهو يفرض وجهة نظر هيغل ابتداءً من
وصف الوعي الشقي التعميس الذي يعتمد فيه هيغل إلى توضيح كيف لا يستطيع
هذا الوعي التعميس أن يرى « الكالية » بالاكتمال للثبات Unwandelbarkeit

(١) جان فال : شقاء الوعي في فلسفة هيغل ص ١٤٠ .

(٢) نفس المرجع ص ٩٦ .

(٣) نفس المرجع ص ٧ .

(٤) نفس المرجع ص ٩٣ .

الذى يسعى بكل قواه لبلوغه كعناية روحية تنزع نحو الموضوعية . وكانت تتخلل آراء هيجل وأفكاره تتخللها نقطتان أساسيتان هما : فكرة التوسط وفكرة السلب . وتعاونت هاتان الفكرتان على الوصول إلى قلب مشاغلنا على أساس مواجهة الأشياء مواجهة تعيننا على الانتقال من التاريخ إلى المنطق أو إلى الليتافيزيقا .

وقد احتل التاريخ أهمية كبيرة في نظر هيجل في بعض الأوقات بحيث أمكن هذا التاريخ أن يتجاوز ذاته ، أى أن يبلغ وحدته التى تقع وراءه ويعود من اتساع الزمان وانفساحه إلى الحاضر الأبدى ، بل وأشار هايم أيضاً في كتابه عن هيجل وعصره إلى أن التاريخ عند هيجل كان ينقطع فجأة فقط كلما عرض لموضوع المسيحية . وهذا الموقف من جانب هيجل كان يعنى أن التمرق والانقسام التاريخي هو وحده فرصة ظهور القداسات الدينية .

وبعنى التوسط عند هيجل ضرورة عدم إدراك الحسى في جانب والتصورى في جانب . فالتصور يتضمن الحسى بداخله وينطوى عليه . وبنفس الطريقة أراد هيجل أن يحول دون بقاء الثبات في المسيحية في صورة ثبات كامل مطلق بلا أدنى تغير .

ويعمد هيجل شيئاً فشيئاً إلى إلغاء كل الثنائيات المترسبة عن الدين وعن التوكيدية وعن الفلسفات القديمة . والواقع أن هذه الحركة من جانبه أدت إلى تغيير جوهرى في كل الفاسفات التى جاءت بعده على حد تعبير كرونر في كتابه المشهور من كانط إلى هيجل (توينجن ١٩٢١ — ١٩٢٤) . والفكر الذى لا نظير له هو الذى ينقسم على نفسه من أجل الاتحاد بنفسه من جديد بطريقة أكثر غنى وثراء . ومن هنا ندرك وحدة الوجود لذاته Für sich Sein ممثلاً في الفكر والتصور — والوجود أمام الغير . وهنا أيضاً أراد هيجل بنفس الطريقة إزالة كل انفصال بين المنطق والدين عن طريق التوسط .

وكانما عارض هيجل فلسفات الحكم بفلسفات الاستدلال العقلي^(١).
أو بعبارة أخرى شرع هيجل في كتابه عن ظاهرية الفكر في دراسة كل أوجه
الوعي المختلفة. ففي كل وجه من هذه الأوجه يتمثل النزاع. وكانما يتمثل
الوعي التعميس في كل وجه من هذه الأوجه. ولا يظهر العقل إلا من وسط
تناقضات النزاعات الشكية ومن لاعقلية الوعي التعميس.

والفلسفة في نظر هيجل تستخلص نتائج المقدمات التي وضعها الدين. فهي
تدعم كل مضامين الدين وتوائم نياتها، بل وأرفع مهام الفلسفة هي مهمة
تفسير الدين وتحليله.

ويكفي أن نتخذ هذا الموقف ونقر بهذه الحقيقة لكي نفهم أن الدين
ليس مجرد وحي من عالم خارجي فناء وليس شيئاً غريباً عن هذا العالم. فالدين
هو نفس الصدق أو الحقيقة الكاملة الخاصة بالعقل الكامن في تضاعيف الفن
والعامل على تشييد الدولة بكل ما لها من حقوق وما عليها من واجبات. وفي
ظني أن هذا هو معنى أن هيجل يفكر نوميئالياً على نحو ما قال جان قال وهو
أيضاً ما يرجع اسم «ظاهرية الفكر» لكتاب هيجل عن الظاهريات حسب
رأينا بصورة نهائية.

ويقول والاس بعبارة واضحة موجزة: «موضوع وحدة التاريخ —
بالمعنى العميق الخاص بوحدة التاريخ وباتساع آماذ التاريخ — هو موضوع
الفلسفة الميجيلية^(٢)». وتحرص هذه الفلسفة على متابعة العملية التي ينهض بها
النقل حتى يشمل كل شيء ويقوم بذاته ويصبح الحقيقة الأبدية. ويورد والاس
قول هيجل في مؤخره كتابه عن «ظاهرية الفكر» بأن عملية تحقق العقل

1— Wahl : Le malheur de la conscience dans la philosophie de
Hegel, p. 92..

2— Wallace (W.) : Hegel's Philosophy of Mind, p. 35.

ذاتياً عرض لحركة العقول في تواليها وهي تمضي متباطئة متأنية كأنها دهليز من التصاوير التي توفر لكل منها نماء وثرء عقلي كامل . ولم تقباطاً خطوتها إلا ريثما تنفذ النفس إلى هذه التصاوير وتلتهم ثروتها الخاصة بجوهرها . وكال هذه العملية — عملية تحقق العقل ذاتياً — هو بلوغه واستيفائه درجة المعرفة الكاملة لذاته . وفي تلك اللحظة يدخل العقل في ظلام الوعي الداني ويفرق بين أطرافه . ولكن يبقى وجوده محفوظاً وهو مغلف بالظلام فيظل في أمان محملاً على الفكرة ويستحيل إلى إطار جديد للوجود أى إلى عالم جديد أو إلى مرحلة جديدة خاصة بالعقل .

وعلى العقل وقد بلغ هذه المرحلة الجديدة أن يبدأ مرة أخرى من نقطة الصفر وأن يواظب على تثقيف نفسه من أجل النضوج اعتماداً على ينابيعه ومصادره الخاصة به كما لو لم يستفد شيئاً من تجارب العقول السابقة وكما لو لم يتعلم شيئاً منها . ولكن لا يعنى ذلك قصور العقل بل معناه أنه يبدأ مرحلة جديدة وهو قائم على مرتبة عالية وفوق درجة أسمى من كل ما تقدمها وفي صورة أرفع بكثير مما سبق من مراحل من حيث الجوهر ذاته . فهذا الأتقى الذهني والروحي القائم بالفعل في المرحلة الجديدة يمثل تنابعا زمنياً أو دورية مراقبة زمنية متلاحقة بحيث يعنى كل عقل سواء من الملاحظة ويتسلم كل عقل مقاليد الحكم في مملكة العالم ممن سبقه . ولا هدف من وراء هذا التتابع سوى كشف الأعماق التي هي نفسها الفهم والإحاطة الكاملة الخاصة بالعقل ، ولا يعنى هذا سلبية « الأنا » وانزواءها بل يعنى أن الأوان قد حان لكي تتعرف على أبعادها وأعماقها كنفس بشرية . وتستلزم معرفة العقل لنفسه كعقل كما يستلزم اليقين الداني المطلق أن تستبطن العقول نفسها على نحو ما هي عليه بالفعل وعلى النحو ما تستكمل تنظيم آفاقها ومجرد استمرارها والحفاظ عليها وبقائها هو التاريخ . أما من حيث تنظيمها المفهوم الخاضع للاحاطة فتسمى بعلم الظاهرية العقلية . (١٤٢ - مجل)

والتاريخ وعلم الظاهرية العقلي يشآن معا أو يؤسسان معا تجميع العقل للطلق والأوضاع الفعلية القائمة والصدق واليقين الذى يخصه .

ويتضح من هذا أن وظيفة الظاهرية هي الفهم والإحاطة لا الشرح والتفسير ومهمتها هي التجميع في وحدة ذهنية لا التحليل إلى سلسلة من العناصر . ودلالة ذلك أنها تستجمع قوى النفس والعقل والصدق والأخلاق جميعها حتى لا يقوم عنصر منها قياماً مستقلاً بذاته في صورة امتياز مجرد مستقل . والواقع أن الفكر كفكر هو الذى يمكن أن يضم هذه العناصر جميعاً بلا أدنى تمييز أو تفرد فيما بينهما .

وقد أثار والاس مشكلة الروح والعقل كترجمة للظاهرية واكتفى بأن يجيب على ذلك بقوله أن العقل ليس في الواقع أميز ما يمكن أن نترجم به « الجايست » هنا من التعبيرات . ولكن الروح أيضاً لا تعدم العيوب ولم تخلص من الانتقادات . وقد يقال إن هيجل لم يكن موفقاً في إطلاق هذا اللفظ على كل هذه المجالات .

ولكن مهما يكن الأمر فلفظة الروح غير موفقة لأنها تحمل إيماءات دينية وتعطى انطباعات لا مبرر لها ولعلها تسيء إلى أذن السامع وتسيء إلى فكرة الكتاب الرئيسية^(١) .

ولم يستطيع والاس أن يؤيد الترجمة بلفظة « العقل » ببرهان واحد أو بمعنى فكري واحد واضطر إلى أن يتقبلها بعد أن أسبغ عليها مسحة شعرية يجعلها أرفع قيمة في الإنسان^(٢) .

أما في اللغة العربية فالقوة المفكرة في الإنسان من شأنها أن تتركب الصور

1— Ibid, p. 37.

2— Ibid. p. 39.

الحسوسة بعضها مع بعض وأن تركيب للمانى على الصور وأن تركيب ما شاءت من التركيبات التى ليست فى الواقع للشاهد بالضرورة . وذلك هو المعنى الأمثل فى التعبير عن لفظة « الجايست » هنا بكل ما شاءت من الإبهام أو التحديد . وأقوى من هذه القوة العاملة التى هى أليق ما تكون « بالعقل » لأنها القوة النظرية وهى قوة من شأنها أن تدرك حقائق العقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهى القضايا الكلية التى يسميها التكلمون أحوالا مرة ووجودا مرة أخرى ويسميها الفلاسفة الكليات المجردة . وهذا كلام أبى حامد الفزائى وتصنيفه فى تهافت الفلاسفة عند تعرضه لموضوع النفس وقواها .

وهكذا يمكن أن يلبي الفكر (القوة المفكرة) كل احتياجات الأخلاق والمجتمع والمنطق والتاريخ والدين والعلم بوصفه العنصر الوحيد المشترك بينهما جميعاً . وإذا طرأ على بالنا كما أكدنا من قبل على لسان جان قال أن هيجل يود بموقفه فى ظاهرية الفكر أن يقيم فلسفات الاستدلال العقلى ويؤسسها ويقوم عودها ليعارض بها الفلسفات السابقة التى تعتمد على الحكم . فالواقع أن الفكر فى اللغة العربية هو ترتيب أمور معلومة للوصول إلى مجهول على حد تعبير على ابن الجرجانى فى تعريفاته . ومن هنا كان الفكر فى اللغة العربية أنسب لمقابلة كل حاجات التركيز فى قلب تعبير « الجايست » الألمانى واستيفاء مطلبه انخلاص فى ظاهرية الفكر .

ولذلك كله رأينا الأفضل والأسلم أن نتحدث عن « ظاهرية الفكر » عند هيجل^(١) .

(١) أنظر أيضا الفصل ١٩ من هذا الكتاب .

الفصل الرابع عشر دلالات الظاهرية

تعرض كتاب «ظاهريه الفكر» لتفسيرات عديدة ، وغالباً ما حظى هذا الكتاب بعدد من التفسيرات المتنوعة التي تبلغ أحياناً درجة التناقض . ولم يكن من بين كتب هيجل ما حظى بمثل ما حظى به هذا الكتاب من تفسير وتحليل . ولذلك لا يكاد يقرب القارئ هذا الكتاب حتى يفاجأ بأن ما يستخلصه من قراءاته لا يكاد يتفق معه فيه واحد من الشراح .

ويهمنى هنا أن أبدأ فأعرض مضمون كتاب «ظاهريه الفكر» ومحتوياته من أجل التمهيد للدخول في مناقشة معظم الآراء التي قيلت حوله .

ويمكننا أن نتابع ما جاء ذكره بهذا الكتاب على ضوء حقيقة هامة وهي أن هيجل أراد هنا أن يعارض الرومانتيكية على تأثره بها وأن يهتمها بأنها تجهل لحظة الفكر والتأمل . وهذا من شأنه أن يجعلها أضعف من أن تعلم الإنسان أو أن تحيطه علماً بكل ما يجري بالفعل فضلاً عن أنها تجعل الفكر يقصر دون بلوغ المطلق ولا يحقق شيئاً مما يخيّل إليه أول الأمر أنه يوشك أن يدركه ويصل إلى غايته من ورائه . أو بعبارة مختصرة يقول هيجل عن الرومانتيكية إنها تنبنى على الوجد الصوفي ولا تقوم كالفكر الحقيقي على التصور .

وتأكد هيجل بعد ذلك من أن اكتشافه للطريق غير المباشر أى لطريق التوسط هو ما سيسمح بتجاوز التعارض بين العقلانية والرومانتيكية وبالتوفيق بين العاطفة والفكرة وبين الجوانى والبرانى وبين الدائى والموضوعى .

وأشار هيجل إلى أن « ظاهرة الفكر » هى الجزء الأول من نسق المعرفة . وأشار أيضاً إلى أنه نظر إلى الفكر فى هذا الكتاب فى أبسط صورته وفى أدنى مظاهره . وانطلق هيجل فى ذلك الكتاب على حد قوله من الوعى المباشر حتى يقوم بتطوير حركته الجدلية إلى حيث تبدأ المعرفة الفلسفية ذات الضرورة التى تكشف عنها وتؤكد كدها تلك الحركة الجدلية فى حد ذاتها .

وينبغى أن ندرك أن نقد الحكم عند كانط ظل غريباً على أية معرفة ممعنة فى التدبر والتفكير . وبقيت هذه الفكرة غريبة فى الواقع إلى أن جاء هيجل فى كتاب ظاهرة الفكر فأدمج المعرفة المفكرة فى المعرفة الموضوعية . وأثبت أن المعرفة إذا تعلقت بالشىء الخارجى ارتدت إلى نفسها . ولهذا لا يلبث للذهب الميجلى أن يشمل العقل النظرى إلى جانب كل العلاقات التى يمكن أن تقوم بين الوعى والواقع الحقيقى . ولا شك أن النظر فى جوانب الفكر العينية كوضوع أدى إلى امتلاء كتاب « ظاهرة الفكر » بأغنى وأرفع الأشكال الفلسفية .

ولا بد أن تؤكد منذ البداية هذا الموقف التأملى الفكرى . فالواقع أن هيجل قد تحاشى أى تحليل تصورى وأية شبهة استدلال قبلى . وفى نظره أن الإنسان اللزود بالحس والفهم السليمين يعرف الحقيقة الخارجية التى تنشئ لللاء العينية لفرديته بطريقة عاقلة *Verständig* . واعتادت فلسفة الفطرة السليمة ذات النزعة الطبيعية أن تعرف الشىء الحقيقى على أنه الشىء المكافئ للشىء القائم على مرمى السمع والبصر خارج الوعى البشرى . فتكون المعرفة حقيقية إذا كانت هوية بين معرفة الشخص المعين والشىء القائم بخارج وعيه .

ولم يكن لهيجل بعد اكتشافه طريق التوسط أن يقبل هذا التفسير . فهذا التفسير يعنى إحالة الشىء إلى موضوع للإدراك الذاتى فى حين أنه وجد وظهر

في ذاته أول الأمر . ولو تأملنا كل الأنساق الفلسفية وكل المواقف العملية لوجدنا في صميمها تأكيداً ضمناً بأن الحقيقي هو استكشاف الفكر لذاته استكشافاً متقدماً خطوة بعد خطوة . ومعنى هذا في نظر هيجل أن انعكاس الوعي على ذاته هو تركيب مؤلف من الحرية والضرورة . فالرجوع إلى المضمون الأول الخاص بالوعي بطريقة مظهرية معناه في رأى هيجل أن الذات تمحصر على أن تعبر عن نفسها بهذه البداية أو من خلال هذه البداية ، ولا تلبث الذات أن تتحقق أثناء حركة العودة إلى نفسها من أن هذه الحركة تستمد كل تماسكها وتوافقها وتألفها من الإثبات أو التعبير المؤكد لحقيقتها الذى تبدو معلقة به أو متوقفة عليه . وإذا شاءت الذات أن تحتفظ بالقيمة الموضوعية الخاصة بنقطة البدء التى اتخذتها لنفسها كان عليها أن تؤكد ذاتها بوصفها إثباتاً لهذا المضمون الأول للوعي . وتتأذى نفس هذه الحركة بصدد هذا التحول نحو الموضوعية حتى تتعرف الذات على حقيقة هامة وهى أنها لا تستطيع أن تعتمد أو ترتكن على أية حقيقة موضوعية كمعطى مباشر (Realitat) وإنما تستطيع أن تعتمد على ذاتها وحسب .

وانساق هيجل بذلك إلى تسجيل موقفه كاملاً من عصره الذى عاش فيه . أو بعبارة أخرى أدت فكرة انعكاس الفكر على ذاته إلى اندفاع هيجل نحو نقد الزمن الذى عاش فيه . ولا يلبث القارئ أن يجد نفسه على صفحات هذا الكتاب أمام حشد هائل من الأحداث التاريخية ومن للذاهب المعروضة . فالكتاب مهم أساساً بتحليل كل الظواهر المحيطة به وكل أشكال الحركة والوجود من حوله لى يرفع القناع عن الحقيقة الكامنة وراء كل مظهر من مظاهر الحياة . وكأن هيجل يريد فى النهاية إيجاد نوع من التآلف بين الإنسان ومصيره أو كأنه يعمد إلى التوفيق بين رجل العصر وأحداث الزمن .

وبدا اليقين الحسى دائماً لأول وهلة كأنه أعلى وأرفع أنواع اليقين لأنه

أكثر الأشياء غنى وعينية . ولكن هذا غير صحيح في حقيقة الأمر والواقع لأن اليقين الحسى هو أكثر ضرور للعرفة تجريداً وجذباً . ولا يؤدي الحدس الحسى في « هنا » و « الآن » (Hic et Nunc) إلا إلى بلوغ شيء واحد وهو الحقيقة في فترة بزوغها الأول وهى على وشك الظهور الزمانى المكاني ، وبمجرد تفتح اليقين الحسى وتأكده يفقد كل حقيقته بحكم ارتباطه بمصير غير محدد للالتقاء بموضوعه . والواقع أن الوعي لا يملك الإحاطة بالشئ الذى يلحق به ويصل إليه إلا لأنه يقوم بنفسه ببناء هذا الشئ وإقامته في نشاط حيوى .

ولا شك في أن الشئ موضوع الوعي الحسى يدخل إلى الحقيقة عن طريق الحدس الحسى . . ومن الضروري النظر إلى الشئ وفقاً لملاقته بالوعي أى أن يتحدد وفقاً لملاقته بالوعي بحكم وجود هذا الشئ وجوداً خارجياً بالنسبة إلى الوعي ودون أن يتحقق له في نفس الوقت كيانه كشئ خارجي في ذاته أو كشئ خارجي إزاء نفسه . ولا يغيب عن بالنا هنا أن الوجود الحسى يصبح - كشئ - شيئاً آخر . فالفكر في شئ في ذاته (أى في الشئ في حد ذاته) يستتبع وجود خصائص كثيرة لهذا الشئ . أما بحكم فردية هذا الشئ فإنه يصير ذا صفات عديدة متنوعة كمدرك مباشر . وبالتالي يتسع نطاق هذا « الفردى الكثير » المحسوس ويصبح كثرة متنوعة من العلاقات ومن التعمينات الفكرية ومن التعميمات ، وهنا نقف بالضرورة إلى أن هذه التعمينات عبارة عن تعميمات منطقية فرضتها الأنا بوصفها العنصر المفكر . ويتعدل الشئ كموجود مظهرى على هذا الأساس . ويتخطى الوعي الحساسية من أجل الإحاطة بالشئ على حقيقته لا كشئ مباشر فقط ولكن كمدرك غير مباشر خاضع للفكر في ذاته وبشكله العام . فالإدراك Vernehmen بالتالى هو كثرة

تعيينات الفكر - الحسية والمتوسعة بعد التحول - المتعلقة بالشروط والعلاقات العينية . وعند تحقق الإدراك على هذا النحو لا تعود هوية الوعى والشيء هوية مجردة على نحو ما كانت من قبل في اليقين الحسى وتستحيل إلى هوية ذات تعيين أى « معرفة » .

ومن الثابت إذن أن الشيء المدرك يبدو شيئاً جديداً تماماً لسبب بسيط وهو أنه يمثل تصنيف حركة تتجاوز اليقين الحسى تتجاوزاً مميزاً خاصاً . ويصبح موضوع الإدراك ذلك الوسط الذى يحتوى في حد ذاته على كل الخصائص للنوع التى يتصف بها الشيء . وتتميز هذه الخصائص بأنها تجري كلها « هنا » في هذا الشيء . أى أن انثناءها إلى هذا الشيء القائم « هنا » هو الطابع المميز المشترك لكل تلك الخواص المجتمعة فيه .

ويمكن أن نأخذ الملح مثلاً لهذه الشيئية^(١) . فهذا الملح قائم « هنا » ولكنه متعدد الخواص فضلاً عن ذلك . والملح أبيض وهو « أيضاً » لاذع الطعم و « أيضاً » مكعب الشكل في بلوراته وله « أيضاً » وزن معين ومراحل الإدراك هى هذه « الأيض » التى تجري جنباً إلى جنب مع عملية العد للخواص واستبعاد ما عداها . فقد تبدو هذه الخواص لأول وهلة كما لو كانت في حد ذاتها كليات بسيطة ولا يستكمل الوصل بينها وربطها أحداها إلى الأخرى إلا بفضل « أيضاً » ولكن الواقع أن هذه الخواص لا ترتبط كخواص ذات تعيين إلا إذا تعارضت وتقابلت . ويحول تعارضها ذاك دون ادخالها دخولا مضمرا في الوحدة البسيطة للشيء في نفس الوقت . فالرابطة فيما بين هذه الخواص للنوع هى نفسها الحركة التى تؤدي إلى استبعاد كل خاصية من الخواص الأخرى .

(١) الديدى: هيجل ١٦٦

وبذلك تكون عملية العد بعض لحظات الإدراك التي ينشأ عنها تفریق الخواص أى استبعاد كل منها للأخرى على حد ما قلنا . وتربط هذه الخواص وفقاً لادراكها في حد ذاتها أو لتعارضها بالنسبة لبعضها البعض إما بوصفها بعض هذا «الأيض» الناجم عن التعداد أو بعض حركة التفریق بين الخواص .

ولا ينشأ انطواء أو الوهم إلا من الوعى ذاته . فالشئ يمثل العنصر الجامد للتين المتفق مع نفسه المتوحد في ذاته . أما الوعى فهو العنصر المتغير اللاماهوى . وهو متأكد متيقن من أن الخواص الكثيرة التي يتصف بها الشئ كلية ، وتؤدي هذه الكلية إلى النظر إلى الشئ باعتباره طائفة من الخواص لا باعتباره شيئاً واحداً . ولا ينشأ التنوع من الشئ بل من أنفسنا . و «الأنا» مزودة بخواص متنوعة . وهذا هو ما يفسر تنوع أوجه الشئ التي تؤدي إلى تمييزه مما عداه .

ولكن جدل الإدراك يسوق إلى إدخال الكثرة من جديد في الشئ ذاته . وهذا يحذف وحدته . فالشئ يتميز فجأة مما عداه بفضل الطابع المميز للتين لخواصه . وهذا يدعو إلى النظر إلى الشئ كأنه هو نفسه ومتكافئ مع ذاته وكأنه في نفس الوقت خواص كثيرة متعينة متعارضة ومتميزة فيما بينهما . فالشئ في الحقيقة أبيض وهو «أيضاً» جامد وهو «أيضاً» مكعب الشكل أى أنه «أيضاً» الظاهرة التي تبقى بها الخواص العديدة في عملية العد . ولا يكون الوعى على صواب إلا إذا أدرك الشئ على ذلك النحو . ولكن الوعى من جهة أخرى تأمل وفكر . وهو لذلك يتمثل في فعل الإدراك Vernehmen بوصفه كثرة الشئ كمقابل لعملية التعداد . ويضطر الوعى من أجل الاحتفاظ بالوحدة إلى أن يأخذ على عاتقه مهمة التوضع في الواحدية ، ولذلك يقحم الوعى تعبير «من حيث هو» فيقال الشئ من حيث هو أبيض لا يكون مكعباً . ولا يتم التوحيد

بين هذه الخواص المختلفة إلا بواسطة الذات وحدها ، ولهذا ينتقل الشيء إلى مستوى « أيضا »

ويرى الوعى المدرك فى العلاقة بالآخر بين الخواص عرضا من الأعراض التى تهدد وحدة الشيء مع ذاته وتزعجها . والواقع أن الاختلاف قائم بداخل الشيء ذاته فى صميم ذاته .

فكان لدينا أول الأمر أشياء كثيرة متنوعة قائمة فى ذاتها . ولكن تعيين الشيء كطابع مميز لا يظهر إلا بوجود الشيء (موضوع / هذه الأشياء النوعية أو الخواص) فى علاقة بغيره من الأشياء من حيث هو لذاته أى من حيث هو موضوع مدرك . فإذا صار الشيء موجوداً لذاته بحكم وجوده بالقياس إلى الأشياء الأخرى رفع ذاته وحذفها حذفاً كحقيقة مستقلة . . . أى أنه يصبح موضوعاً للادراك لكونه شيئاً لذاته حيال الشيء الآخر ويصبح شيئاً آخر من حيث هو شئ لذاته ، وبهذا تتداخل الوحدة التى تموضعت منفصلة عن الكثرة والكثرة التى تموضعت منفصلة عن الوحدة .

غير أننا هنا نضع أنفسنا فى مستوى الوعى المفكر عندما نرمق الوجهين (الوحدة والكثرة) وقد تداخلا كلا فى الآخر . فيرتفع الوعى صاحب التجربة إلى مستوى أرفع من معرفة الإدراك البسيط من أجل بلوغ المعرفة العقلية Vernunftig .

والواقع ينبى أن نلتفت هنا إلى أن الفكر قد يبقى فى مرحلة الفطرة السليمة إذا ما تهيات له معرفة الإدراك البسيط الذى لا ينفذ إلى امتثالات الفكر ليسبغ عليها طابع اللطوق ويظل مدركاً للعلاقات منفصلة . وتتميز هذه الامتثالات بأنها مجردة ولا يلتفت إليها الإدراك البسيط فى الفطرة السليمة ، ولا يكاد الفكر التأملى يفكر فى هذه الامتثالات بوصفها تجريدات حتى يرتفع

فوراً نحو الامساك امساكاً عينياً بالواقع الحقيقي . ويرتفع التفكير الخاص بذلك الوعى الجديد فى المستوى الجديد حول التجربة هنا إلى ما فوق التمييز والاختلاف بحيث يتجاوزهما (برغم أنه هو نفسه أوجدتهما من قبل) ويشعر فى التعرف على ذاته وفقاً لما يقتضيه الشئ موضوع الإدراك .

ومن هذا كله يظهر من الناحية الخارجية *Aussereinander* أن خارجية الخواص النوعية فيما بينها تتعارض مع حقيقة وحدة الشئ ما هويا مع ذاته . ويظهر هذا الشئ نفسه من ناحية أخرى بوصفه وجوداً — لذاته ووجودا بالنسبة إلى الغير . ولا يلبث الوعى — بعد اسباغه القيمة للطلقة على تلك التقابلات المتعارضة — أن يلجأ إلى فكرة « الطاقة » من أجل التوفيق فيما بينها كأجزاء شئ واحد .

وليكن معلوماً لدينا منذ الآن :

أولاً أن كل مركب موضوع ونقيضه يحذف الاختلافات والفوارق بين الموضوع ونقيضه ويحفظها ويبقى عليها فى الوقت نفسه . وهذه هى ما نطلق عليها اسم « الرفع » (*Das aufheben*) . وتجرى عملية الرفع بواسطة مركب الموضوع ونقيضه من أجل ازالة الاختلافات والفوارق والحفاظ عليها برغم ذلك فيما بين كل من الموضوع ونقيضه . فالاختلاف يزال ويحذف أول الأمر ثم يذوب كل من التوسط والتميز فى وحدة . وفى نفس الوقت يظل الاختلاف باقياً محفوظاً فى المقولة الجديدة الناشئة ولا يمكن أن يكون اختفاؤه نهائياً . والمقولة الجديدة عبارة عن « هوية فى الاختلاف » وليست هوية وحسب . ويحدث هذا بالنسبة إلى جدل الإدراك السابق فى شكل واضح . أى أن الرؤية العادية تحقق وجود الشئ على طريقة الفطرة السليمة الساذجة بوصفه شيئاً جامداً موحداً . ثم تداخله الكثرة على طريقة « العد » بواسطة « أيضاً » وتنفذ إلى

قلب الشيء مما يلزم عنه استبعاد الوحدة ولفظها بعيداً . ولكن يظل الشيء معارضا للأشياء الأخرى بفضل طابعه المميز . وبالتالي يرى الشيء بوصفه هو نفسه وبوصفه جملة الخواص الكثيرة المتعينة التي تتعارض فيما بينها . ولكن يتم في الخطوة الثالثة (مركب الموضوع ونقيضه) تداخل كل من الوحدة المنفصلة عن الكثرة والكثرة المنفصلة عن الوحدة كلا في الآخر . وهذه هي خطوة الوعي المفكر وهو بسبيل الانتقال إلى ما فوق المعرفة الخاصة بالإدراك البسيط الخاص بالقطرة السليمة والتحول إلى مستوى أرفع يخص المعرفة العقلية Vernunftkenntnis . وهذا هو معنى الوحدة في الاختلاف . فالاختلاف يبقى مرفوعاً . وتعني الوحدة في الاختلاف أن الاختلافات تذوب وتضمحل وتختفي ولكنها تبقى أيضاً بقاءها سليمة محفوظة . وتتضح دلالة المستوى الفكري هنا من أن الهوية ليست مجرد هوية تؤدي إلى ازالة كل الاختلافات وحسب أو مجرد تقابل يقوم مقام الاحتفاظ بالفوارق والاختلافات . الأمر هنا أمر هوية بين المتقابلات أو بين التعارضات . . فهذه التقابلات والتعارضات قائمة الآن في مركب مؤلف Veroinung كعناصر ذاتية وكمعامل متعلقة في وحدة عينية . وعلى هذا النحو يتقدم الجدل فلا يضع شيء ولا يتخلف شيء .

ثانياً : أن هيجل يلجأ إلى فكرة « الطاقة » لكي تكون تعبيراً عن تكامل الأضداد والتقابلات بداخل الوحدة الشئية . وتحقق الحركة التي سيطلق عليها بعد ذلك اسم التوسط مع الذات أو اللامباشرة من خلال هذه الطاقة . وتخضع هذه الحركة — حركة اللامباشرة مع الذات — للتفكير من خلال الطاقة وعن طريقها بصورة تقريبية أولية ، وتأتي هذه الفكرة — فكرة الطاقة — عقب اضفاء القيمة المطلقة على المتقابلات . ويستدعيها الوعي من أجل خلق التوافق بين أجزاء الشيء . ولا يفوتنا هنا أن هيجل لا يقوم

بتحليل فكرة الطاقة في حد ذاتها ولكنها تمثل فعل الوعي الذى يفكر به
الوعي نفسه من خلالها وعن طريقها . ويعمد هيجل إلى اظهار الوعي كأنه
منساق بالضرورة من أجل الحفاظ على الوفاق والتآلف بين حركة « الطاقات »
إلى اعتبار « الطاقة » تعبيراً عن الباطن في تعارضه مع الخارج .

وعليتنا أن ندرك أن هذه الطاقة تتوزع في شكلين : فهى تمثل الطاقة التى
يتوحد بها الشيء وتمثل الطاقة التى تبرز مع وجود الآخر الذى تستحيل إليه
لكى تتمكن من تخريب نفسها . ولما كانت طاقة الآخر « طاقة » حقيقية
بالضرورة فإن « الطاقة » الأولى التى يتم فيها الإنطلاق إلى الطاقة الثانية توحى
بوجود طاقتين مستقلتين متقابلتين وكلاهما تعبير عن طاقة موحدة . وقد تبدوا
أحدهما موجبة عملية والأخرى سالبة فكرية ولكن الواقع أن الاختلاف
والتقابل على هذا النحو ليس مطلقاً بتلك الصورة . والحق أن كلا الطاقتين
لا يوجد إلا بواسطة الآخر سواء بقينا في جانب الشكل (الموجب والسالب)
أو في جانب المضمون . ولا تصبح الطاقتان على ما هما عليه إلا بالتماس والاحتكاك
وبوجودهما المشترك . ولا وجود لكل منهما إلا بتوسط الآخر . فهذا التوسط
هو جوهر وجودهما^(١) .

ولا تصبح كلا هاتين الطاقتين حقيقة إلا بعبور كل منهما إلى الآخر
وانتقالها إليها . ولذلك تتوقف حقيقة هذه الطاقة على الوحدة التى تنحل إليها
الطاقتان وهى فكرة الطاقة أو تصور الطاقة من حيث هو تصور .

ويجعل الوعي فى العادة من تصور الطاقة (مدركة مباشرة) أساساً للحقيقة
الواقعة . ولكن هذا نفسه يخلق فكرة جوانية الشيء التى يدركها الفهم خلال

(١) الجزء الأول ص ١١٧ — ١١٨ فى ظاهرة الفكر ترجمة ميوليت .

حركة الطاقة ، إذ أن اعتبار هذه الطاقات تعبيرات عن جوانية خفية وراءها من شأنه أن يؤدي الى النظر الى هذه الطاقات كظواهر . ولا يحيل هذه الجوانية الى جوانية خاصة بالشئ سوى الوعى الجرب . وهو نفسه الذى يرى المظهر الخارجى لكل جوانية ويصير المحسوس البرانى ها هنا مظهرا لهذه الجوانية . فالمحسوس هو الظاهرة . ولكن هذا الانقسام بين البرانى والجوانى ليس انقساماً مطلقاً لأن كلامن البرانى والجوانى لا يصبحان موضوعاً للتفكير الا فى وحدتهما . والواقع أن الجوانى هو الذى يعبر عن الصيرورة المظهرية ولا يقبل محال الانفصال عن هذه الصيرورة المظهرية ، وتصبح هذه الجوانية على مستوى الشئ لذاته امتثالاً للعالم المحسوس . وبعد ارتباط الجوانية بالمحسوس البرانى أساس التفكير فى الحقيقة برصفها وحدة بين الجوانى والبرانى التى ينقسم اليها الشئ فى الأصل .^(١)

ولا بد أن ينتهى إثبات الهوية بين الجوانى والبرانى فى صورة وضع وإقرار تصور اللا محدود . بهذا التصور تتحقق فى الواقع الجوانية الكاملة للاختلاف فى الوحدة . ولا يتم إدراك تصور اللا محدود إلا فى صورة المحدود (وهذا هو الجدل الصاعد) . وسبب ذلك أن لحظة الوحدة الخالصة التى تمثل اللا محدود لا يمكن أن تدرك الا على أساس انشاق مسبق . فهذا الانشاق يسهل تجاوز المحدود الذى يخضع للتفكير بوصفه اللا محدود . ولا يعدو هذا التجاوز نفسه أن يكون التاريخ الانسانى وقد امتاز بالتنظيم والائحاد وتحققت فيه الطائفة البشرية على أوسع مدى وفى مستوى النظام الشامل . والتفكير فى اللا محدود الحقيقى هو التفكير فى هذه الطائفة البشرية فى صيرورتها . وهذا اللا محدود هو روح العالم ودمه الكونيان فى نظر هيجل .

(١) نفس المرجع ص ١١٩ - ١٢٢ .

وتأخذ حركة العبور من اللا محدود الى المحدود (وهذا هو الجدل الملبط) شكلا وحيدا تتحقق فيه تحققا عينيا وهو الوعي الذاتى . أو بعبارة أخرى يعد العبور من اللا محدود الى المحدود فى نظر الوعي الفكر تحقيقا مباشرا لبلوغ الوعي الذاتى . ويجرد إدراك هذه الحركة لذاتها كشيء تنقبه وتلم بنفسها كعمل مميز للامتياز له .

ولا حاجة بنا إلى الالتجاء فيما يتعلق بأهمية هذا العبور . فهذا الوعي الذاتى هو الكشف عن كرامة الانسان وهو معيار الاختلاف بين الانسان والحيوان . الوعي الذاتى هو ما يميز الانسان مما عداه من مخلوقات الأرض وكائناتها . فالأنا تحس بذاتها بوصفها وعيا ذاتيا ، وعندما تحس الأنا بذاتها على هذا النحو تصبح هى نفسها الفكر الذى يظهر لذاته . ويؤدى مقدم الوعي الذاتى الى اعدام الشيء لأن الذات تدرك ذاتها عندئذ كوجود لذاته . والوعي الذاتى أقرب مثل على حضور اللا محدود . ولا بد من حذف الشيء أيضا لكي يسمح «لأنا» أن تتمكن من إدراك ذاتها «كأنا» : وهكذا يصبح النفى والإثبات متداخلين أحدهما فى الآخر . ويذهب الوعي الذاتى بعدئذ إلى حد تعريف نفسه كهذا وذلك فى آن واحد .

هذا إذا أبصرت «الأنا» ذاتها واستجالت الى فكر يتجلى لذاته .

أما اذا كان الوعي الذاتى بمثابة وضع لموضوعه وضبط عليه فانه يتجلى عندئذ لذاته كربة . فموضوع الربة يظهر من ناحية بعد وضعه (Gesetztes) كائى موجود قائم (Seiendes) ، ويظهر من ناحية أخرى بوصفه مرغوبا فيه كوجود متعدم ولما كان الوعي الذاتى يتطلع للعنور على نفسه وللالتقاء بنفسه فى صميم موضوعه فقد انحصرت رغبته فى كل ما هو حى . وكلاهما هنا وحدة فى كثرة . وعندما يتحقق الوعي الذاتى من هذه الهوية الأساسية صارت الحياة فى نظره بمثابة شيء

غريب. وسر ذلك أن الحياة ذاتها لا يمكنها أن تصبح موضوعاً بالنسبة إلى الوعي الذاتي إلا إذا بدت في نظره « كغير » أى منسوبة إلى « الغير ». ولهذا لا يلبث تصور الحياة الذي يرى أول الأمر « كمباشر خالص » أن يتوزع في صورة عدد منفصل من الفرديات ويستحيل إلى وضع خاص بالعديد من الأفراد المترابطين ترابطاً عاطفياً فيما بينهم .

وأخص خصائص الرغبة منها تجعل الذات مختلفة عن الشيء موضوع الرغبة بل ومعارضة له . والواقع أن الفكر يكشف عن الموضوع لأعن الذات كما قال هيجل من قبل في كتابات الشباب ضمن بحثه عن « استقلال الوعي الذاتي وعدم استقلاله أو السيادة والعبودية » . وهذا أيضاً مما يؤكده موقف « ظاهرة الفكر » بوصفها اكتشافاً لأعماق الموضوعية والشيئية . فالموضوع أو الشيء — لا الذات — هو ما يظهر لذاته في فعل المعرفة وعن طريقه وبوصفه بالفعل « فعلاً معرفياً » . ولكن لا يعود الوعي الذاتي الفارق في تأمل موضوعه إلى ذاته إلا بفعل الرغبة . فالرغبة هي عامل رد الإنسان لذاته كوعي ذاتي، وهي التي تنشئ هذا الكائن الإنساني « كأننا » وتكشف عنه بهذه الصورة وهي تدفعه إلى أن يتمم بقوله: « أنا » . ولهذا فهي تذكر الوعي الذاتي دائماً باختلافه عن الشيء الخارجي .

وتنشأ الرغبة أصلاً نتيجة حاجة أو عوز أصيل . فالذات حين ترغب تنفصل من وجودها الحاضر وتموضع كشيء مختلف عنه . وهكذا تنفي « الأننا » وجودها المباشر بحكم وجود مركز الثقل بالخارج . « فالأننا » بأكلها فعل يتجاوز كامل نحو سواء من الغير . ويقع التجاوز هنا من قبل الوعي الذاتي إزاء نفسه ولا بد له من الخروج عن ذاته من أجل نفي ذاته . ويتمزج إدراك « الأننا » لنفسها بإدراك هذه الفاعلية السلبية ، ولما كانت الرغبة مولدة لنفي ذاتها فهي أيضاً بالتالي نفي لموضوع رغبته . ولا يعني هذا النفي إلا شيئاً واحداً وهو أن

الشيء يفقد حقيقته الموضوعية للاستحواذ على طريقة الوجود كذات ويكتسب أحوال الذات .

ولما كان الوعي الذاتى يتلقى مضمونه من الشيء المرغوب فيه فإنه يتشرب بوجود هذا الشيء، ولو انصبت الرغبة على شيء صارت تحمل كل خواص الوجود الطبيعى الشئى . ولكن هذه الخواص للربطة بالشيء متعارضة مع الوعي الذاتى لأنه فى حد ذاته نقي للموجود الشئى . لى يحتفظ الوعي الذاتى بنفسه لا بد أن يتموضع كعملية إعدام . ولا بد لهذا أيضاً أن يؤكد الوعي الذاتى وجوده كـرغبة فى الرغبة وكفراغ يريد ذاته وينشدها . ومن هنا يتعرض الإنسان للاتقاء بانسان آخر يناشده أن يتقبله ك موضوع لرغبته . وينبنى أن يتعرف الآخر على «الأنا» التى تقابله وتلقاه بوصفها قيمته هو نفسه فى هذه المناسبة . ويصبح الإنسان انساناً بقدر ما يفرض على نفسه تلك القيمة الخاصة بالغير .

وتلك هى نقطة البداية الحقيقية لموضوع الظاهرية ، « فالأنا » لا تتجلى لذاتها إلا بقدر ما يحدها وجود الغير ، ولا يدرك الغير ذاته فى «أنا» أى فى «الأنا» الخاصة به إلا بقدر ما يدفع «أنا» سواء ويستبعدا ويردها إلى داخلها . والمشكلة التى تواجه العديد من «الوعي الذاتى» (والوعي الذاتى عند هيجل هى الإنسان) المنتشر الموزع للتداخل فيما بين بعضه بعضاً هى مشكلة الخروج من العزلة وتعريف كل منها ما عداه بنفسه . ويؤدى اشتباك كل طرف من أطراف «الوعي الذاتى» بطرف سواء يعارضه إلى الصراع حتى الفناء . فتسعى «الأنا» لفرض نفسها على «الأنا» الأخرى ك موضوع لرغبتها، ويسعى الآخر إلى فرض نفسه على «الأنا» الأولى هو أيضاً على طريقته ك موضوع لرغبتها بقدر ما هو إنسان وبقدر ما لا يمكن ألا يكون انساناً . وينشأ عن صدام رغبات كل من «الإنسانين» أو «الوعيين الذاتيين» الإرادية اختفاء أحد (١٥ م - هيجل)

الخصمين من المجال . والأمل الوحيد الباقي هو « تعرف الغير على أنا »
الأولى كقيمتها الخاصة به فعلا . وهنا تظهر مقولة السيد والعبد .

والسيد هنا هو أحد الخصمين الذي يتجبح في فرض ذاته على الآخر كقيمة .
ويصير السيد « سيداً » لسبب بسيط وهو أنه يغامر بكل شيء . وتعلو حربة
الإنسان لأول مرة بعد تجاوز المستوى المباشر وهو مستوى الأشياء والممتلكات
والارتفاع إلى ما فوقه . وترفع عظمة الإنسان بقدر التخلي عن الأشياء
والممتلكات وتبقى كل شيء حسب مقدرته ، وأهم شيء هو أن السيد يفرض
نفسه على الغير « كوعى ذاتي » أولاً وقبل كل شيء .

ويعتاد السيد أن ينظر إلى العبد كأحد ممتلكاته أو واحد من الأشياء للمادية
التي تحقق رغبته . وعندما يخفى « الإنسان » في اعتبار « السيد » لشخص
العبد يفقد هذا « السيد » أسلوب التعرف الحقيقي الذي يقوم مقام الأساس
لظهور « الوعي الذاتي » . أي أن السيد بهذا يهبط إلى ما دون البشرية في حين
يعلو العبد إلى مستواها . فالعبد يخشى الضياع والموت ويحرص على الحياة .
وهو فضلا عن ذلك يتطلع إلى التحرر عن طريق عمله . فالعمل هو الذي يسمح
للإنسان بأن يجعل من وعيه الذاتي الخاص به موضوعاً كفى . وعندئذ يقطع
العبد صلته بالشكل الطبيعي للأشياء يفرض عليها شكلاً مستحدثاً مطلوباً
باختياره . فيحقق العبد بذلك تغيير العالم الطبيعي وتحويله إلى عالم إنساني واضح
العالم الإنسانية . وبتشكيل الأشياء للمادية بقدراته يحقق العبد تشكيل ذاته هو
نفسه وكأنه يتأمل ذاته فيما يعمل . وبالتالي تتركز قوة التغيير التاريخية في العبد
ويعتدل هذا العبد بدوره التقدم التاريخي .

وأهم من هذا كله أن « الوعي الذاتي » يتعرف من خلال الوعي المستعبد
على ذاته كفكر . أو بعبارة أخرى عندما يضع العبد ماهيته في خدمة العمل

الذى يؤديه يتأكد الوعى المستنل المستعبد بالضرورة كوحدة مما لذاته وما فى ذاته فى آن معاً أى من الفكر .

ويصبح الهدف الأكبر « من » ظاهرة الفكر « عرض كل التجارب التى نفذ الوعى من خلالها حتى تعرف على ذاته كفكر » « Geist » . ويأتى هنا وعى الحرية ليلعب دوراً أساسياً فى تحويل الفكر من ذاتية جوائية خالصة إلى وضع الوعيين الذاتيين للتقابلين أو للتعارضين أحدهما يعبر عن عرضية الوجود التجريبي والآخر يعبر عن القيمة الكلية لعملية السلب . وهذا هو ما يخلق التعارض فى داخل الوعى الذاتى ويمجر عليه كل ويلات العناء والشقاء والألم .

وهذا هو مثبت الوعى الشقى الذى يؤدي بدوره إلى ظهور العقل عند الانصراف عن التطلع إلى الإيمان . والثالية وحدها هى التى تسمح للعقل بأن يصبح الحقيقة بأكملها . ويدفع هذا الموقف المثالى إلى اعتبار « الجابست » أو الفكر بمثابة تاريخ . وسبب ذلك أن الثالية تلزم بأن يكون لها مضمون . ولا يتوفر لها المضمون إلا إذا كانت هى نفسها مضمونا . ولهذا فالتاريخ يسمح لنا فى الواقع بإدراك كيف يوفر الموقف المثالى لنفسه مضمونا .

ويهمنا أن نلاحظ أن الحياة لا تصبح وحدة (كما هو الشأن فى التاريخ) من الوحدة والكثرة معاً إلا إذا صارت فكراً بالنسبة إلى الوعى الذاتى العقلى .

ولا بد أن نلاحظ أيضاً أن هيجل كان قد قسم الجدل إلى جدل صاعد وجدل هابط . ذلك أن هيجل كان قد سمى الجدل فى أصل تكوينه « هابطاً » إذا كان يمثل غضب الله إزاء العالم الذى خلقه فى حالة استلابه فيه . ولا يرفع غضب الله إلا الجدل الصاعد الذى تتطلع فيه الإنسانية والمجتمع والتاريخ نحو الله وتسمو نحوه وتنفى فى أبديته الحية^(١) .

(١) الديدى: هيجل ص ٥٥

ولكننا لا نفهم هذه العبارات حق الفهم إلا إذا أدركناها بعيداً عن مضمونها الدينى . فيكون الجدل « هابطاً » إذا كان انتقالاً من اللا محدود إلى المحدود فالحدود هو عالم الاستلاب والعينية بحكم ظهور الوعى الذاتى فيه وهو الوعى الشقى الذى يميز الإنسان من سواه . وهذا هو عالم اكتشاف الإنسان لذاته .

ولكن لا يتم إدراك اللا محدود إلا فى صورة المحدود بحكم أن الوحدة الخالصة التى تمثل اللا محدود لا تدرك إلا بناء على انقسام مسبق . ويعمد هذا الانقسام نفسه إلى تيسير تجاوز المحدود الذى يخضع للتفكير بوصفه لا محدوداً وهذا التجاوز نفسه هو تاريخ الإنسان والمجتمع ، وهذا هو الجدل « الصاعد » الذى يبعد الإنسان عن نفسه فيه آثار الانعزال والوحشة والانفراد للاشتراك العملى فى المجتمع الإنسانى . وهنا يكتشف الإنسان ذلك الترابط الطائفى جنباً إلى جنب مع الشمول الأخلاقى^(١) .

فالجدل الصاعد معناه الانتقال من النظرى إلى العملى أى من تأمل الفكر إلى ملأ الواقع العينى .

وبهذا يأخذ الجدل خطين رئيسيين أحدهما هابط يذهب من الفكر الظاهر (البرانى) إلى الفكر الباطن (الجوائى) وهو عالم الغربة والاستلاب والشقاق . والآخر صاعد يتمثل فى الانتقال من الفكر الذاتى إلى الفكر الموضوعى أى من النظرى إلى العملى .

وهنا يمكن الاكتشاف الهيجلى الفذ على حد قولنا من قبل^(٢) .

وتمثل هذا الجدل فى بعض المواقف العينية التى يناظر كل منها موقفاً

(١) الديدى : هيجل ص ١٢٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٨ — وانظر أيضاً للفارثة بينه وبين سارتر ص ١٢٨ .

تاريخياً عينياً عما شهده هيجل في العالم المحيط به في عصره أو مما أوحى به إليه قراءاته. وإذا كان الوعي الذاتى مدركاً لذاته من قبل كوحدة صورية من الوجود والفكر فهنا يستحيل ذلك اليقين الذاتى إلى حقيقة . فالوعي الذاتى يدرك نفسه كما كان نفسه والحقيقة الموضوعية بأكملها فى آن معا . والروح تعرف نفسها كروح مجرد تعرفها على ذاتها كوحدة من هذا القليل بين الوعي الذاتى الخاص بها والحقيقة الموضوعية بأكملها . و « الجايست » هنا روح تقوم مقام الحقيقة « فوق الفردية » كما تتمثل فى قولنا بالعربية روح المعمر وروح الزمن وروح الشعب وما إلى ذلك . وهذا هو ما يصعد إليه الجدل الصاعد عندما يحقق عينياً ذلك العقل الأبدى السرمدى فيما يملكه من علم بالأشياء وهو ما يعبر عن الاتحاد الموضوعى بالحقائق التى تتألق فى الشمول الكلى للمثل فى الروح المطلق من بعد .

وابتداء من الآن لا يكون الموضوع متعلقاً بالفرد أو الذات الخاصة بالفرد وإنما بالإنسانية جمعاء ، أو بعبارة أخرى ليست الذات هنا هى الذات الفردية . بل الذات هنا شئ جديد هو الجوهر المثل فى الإنسانية جمعاء منظوراً إليها كشخص واحد عبر عصور التاريخ . ويتبع الجزء الثانى من كتاب ظاهرة الفكر خط سير التطور الذى يلم بالجوهر حتى يبلغ مرحلة الوعي الذاتى وحتى يستكمل وعيه الذاتى . وهنا يتمثل جانبها الصيرورة الخالية من الزمان وهى صيرورة الأبد والصيرورة التاريخية فى آن واحد وهما يكشفان عن كل خطوات التقدم ، وهذا هو مسرح الجدل الصاعد وهو مجال التاريخ الإنسانى حيث يتمثل الجهد الإلهى فى ضم اللاوجود إليه بعد أن وهبه الوجود عندما خلق العالم . والتاريخ ليس سوى السير قدماً نحو دولة الله حيث تتحقق الشمولية الموفقة نتيجة للانتقال الكامل المحقق من المحدود إلى اللامحدود .

ويتابع هيجل أحداث التاريخ ابتداء من العالم اليونانى إلى العالم الرومانى والعالم الحديث . ويستكشف ظروف الجماعات الإنسانية فى تطور أشكالها وأنواعها كأنها وعى شخص واحد وكأنها تنذبذب بين أوضاع وحالات وبين الوعى الرفيع والوعى البورجوازى وبين أشكال الحكم الناقصة والكاملة وبين الاقطاع والعالم الحديث . والمهم هنا أن الروح تبحث فى هذا كله عن أسلوب لوجودها فى الواقع الفعلى على شكل « ما هو لذاته » For sich أى ما هو مدرك بصورة محسوسة فى العالم الظاهر .

ويتناول هيجل هنا فى هذا المجال كل مظاهر التقدم والمدنية ويتحدث عن أدوات الحضارة الإنسانية كالثقافة واللغة والعقل والدين وعصر التنوير والأخلاق والواجب والضمير والحرية والدين المطلق والمعرفة المطلقة . والحضارة فى نظر هيجل هى التكوين والإعداد والتدريب الذى يتلقاه الوعى على أثر ما يقوم به من عمل وما يؤديه من الواجبات لكي يتحصل على الوجود فى الواقع الفعلى . ويتحقق هذا العمل فى أى مجال من مجالات السياسة أو الإجماع أو الأدب أو الدين . والواقع أن الحضارة عند هيجل تتعدد فى صورة المضمون الذى يبحث عنه الوعى لإشباع ذاته وحرصا على تحقيق الإمتلاء فى فراغه . ونشأ عن هذا تلك الصورة الجديدة من المدنية التى تتطور على هيئة حضارة . وهو معنى واسع عريض يشمل حركة مزدوجة يحرص الفرد فى الأولى على الخلاص من مباشرته للصعود نحو الكلى كما يتم فى الحركة الثانية تحول الكلى إلى العمل الإيجابى أو الفعالية عن طريق الفرد . فمن ناحية يقبى الفرد كل القيم الاجتماعية « فوق الفردية » ومن ناحية أخرى تصبح نفس هذه القيم ذات فاعلية بواسطة الفرد . ويتألف مضمون تصور الحضارة من هذه العملية الصورية .

وتمثل اللغة فى نظر هيجل تحقيقا للمضمون عن طريق تجاوز الذاتية الطبيعية

شأنها في ذلك شأن « الأنا » . فهي تتيح للذات فرصة تجاوز عزلتها المباشرة وتحصيل وجود موضوعي . وبغير فقدان الذات لوجودها الخاص بها وفرديتها المباشرة يمكنها عن طريق اللغة أن تصبح كلية وتتوصل على حقيقة ذات فاعلية لإزاء الآخرين . وتوجد الذات الفردية المختلفة وجودا مضرا في اللغة كأي لحظات جزئية .

ويعرض هيجل أثناء هذا كله على اكتشاف معنى التاريخ على أنه وعي الروح بذاتها ممثلة في مختلف ضروب الصراع والاختلاف .

ويبدو أنه قصد بهذا الكتاب أن يكون مقدمة لدراسة الفلسفة تستوعب في الوقت نفسه عرضاً وافياً لنسقه الفلسفي ، ولكن جرى تعديل في هذا المخطط الأول . وقد قام هيرينج Haering في مقدمته لطبعة هوفنا يستر لكتاب « ظاهرة الفكر » بشرح طبيعة هذا الكتاب فقال إنه كتاب مؤلف بطريقة ارتجالية . فبينما أريد به أن يكون مقدمة للفلسفة تتضمن عرضاً لنسقه الفلسفي تخللته روح متنوعة للشارب وتجلت فيه مواقف طارئة . وكان قد تناول أول الأمر وفقاً لمنظوره الأول أقساماً خاصة بالوعي Bewusstsein وبالوعي الذاتي Selbstbewusstsein وبالعقل Vernunft وبعد خمسة أشهر من تأليف هذا الجزء الأول ظهر مشرب جديد للروح التي تبدى فيه وإذا بنا وجهاً لوجه أمام فلسفة للتاريخ بدلا من عرض النسق الفلسفي الهيجلي الذي كان يراد في المخطط الأول استكمال الكتاب به . وتظهر ظاهرة الفكر بمظهر الكتاب الذي يعالج مسائل أخروية كما اتضح لنا من جدله الصاعد . ولا يقف التوسط هنا عند حد القيام بدور القيمة الصورية فقط ويذهب إلى أبعد من ذلك فينتطوي على مضمون حقيقي .

وقد يكون ظهور أجزاء من النسق الهيجلي مثل الوعي والوعي الذاتي

والعقل فجائياً في الجزء الأول حسب رأى البعض . ولكننا نرجح أن ظهور هذه الأجزاء أقرب إلى النتيجة المنطقية التي توصل إليها هيجل بإعمال فكره في قضايا الظاهرية وبلوغه نتائج محددة في تفسير « ظاهرة الفكر » ولعله تعدد تحقيق هذا الموقف وتحديد معالنه تحديداً كاملاً منذ البداية حرصاً على الكيان الكامل لفلسفته .

فالجزء الأول من الظاهرية يتألف من المقدمة وأقسام الوعى والوعى الذاتى والعقل والجزء الثانى يتألف من عرض واف للروح الموضوعية والروح المطلقة . والروح هنا هى المظهر الذى ينطوى على عقل كامن في الأفراد التى تتألف منها الجماعات البشرية . والفكر هو الأساس الذى تتبلور حوله الظاهرية . والروح العامة هى مظهر للفكر .

ولعل هذا هو سر ذهاب البعض إلى وجود نوميائية كاملة في ظاهرة الفكر . وقد ذهب إلى هذا رأى جان فال وأكد أن النوميائية موجودة في « ظاهرة الفكر » على الأقل كافتراض . فالواقع أن الذات وهى تفرص على وضع الشيء كانت تفترضه مقدماً^(١) . ولا يمكن أن تتصور الذاتية وهى تتألف داخل « ظاهرة الفكر » بدون أن نلاحظ افتراضها المسبق لوجود الشيء . فهذا هو ما دفع بجان فال إلى تقرير هذه الملاحظة .

وكان فوييه Alfred Fouillée قد أشار إلى مثل هذا الرأى في كتابه عن « مستقبل الميتافيزيقا » . وقال إن الإجراء الميجلى قانون قبلى موجود وجوداً مسبقاً كالثالوث في الوحدة التى لا تخلو من تشابه وتناظر مع سر الثالوث للسيحى . وبما يؤكد هذه القبلية رفض هذا الإجراء لكل مناهج العلم كالملاحظة

(١) جان فال : شقاء الوعى في فلسفة هيجل ص ١٣٢ .

والاستقراء والاستدلال والتحليل والتكرار المعدل . وكان هيجل قد اكتشف صيغته الكلية المطلقة التي تشبه عبارة : « افتح باسمي » ولا يلبث هيجل أن يفرض مقدماً كل الأشياء^(١) .

ونحن نرى على العكس من ذلك أن معالم هذا الافتراض القبلي المسبق وليدة حرص هيجل على وجود للوضوعية الخارجية ممثلة في الطبيعة منذ البداية وهذه الطبيعة واضحة المعالم في باب المنطق أى في الجزء الخاص بالفكر وهو الجزء الأول في النسق الفلسفي الهيجلي . والشئ الخارجى موجود أيضاً وجود القرض المسبق كحجة أو كتبرير شكلى محض في « ظاهرة الفكر » . ولا بد من أن يكون تفسير ذلك أكثر من مجرد الزعم بوجود قبلية هيجلية أو نومينائية رابضة ، فالوجود الخارجى حقيقى منذ مطلع الفكر .

وقد تعرض كتاب « ظاهرة الفكر » لتفسيرات عديدة . ورأى كرونر^(٢) أن هذا الكتاب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمشكلة النقدية الأساسية حول إمكان المعرفة على نحو ما وضعها كانط . وأكدهايم في كتابه عن هيجل وعصره (الجزء الثانى ص ٢٤٩) إن هذا الكتاب مقدمة يراد بها الارتفاع بالوعى من المستوى التجريبي إلى المستوى الفكرى التأملى ويقصد منه تلخيص نسقه كاملاً . وهذا هو رأى الغالب . ولكن جلوكريرى على عكس ذلك أن هذا الكتاب حل لأزمة شخصية محضة لأن هيجل يتبين فيه طريقه كاملاً بكل أشواطه التى قطعها وغاياته التى يهدف إليها . ويرى هنرى نيل أن هذا الكتاب كتب بقصد البحث عن حل لأزمة فلسفية وأخرى دينية وثالثة سياسية^(٣) .

(١) ألفريد فوييه : مستقبل الميتافيزيقا ص ١٣٠ .

(٢) كرونر : من كانط إلى هيجل (جزء ثان) ص ٣٦٢ Von Kant bis Hegel

(٣) نيل : التوسط في فلسفة هيجل .

— ٢٣٤ —

ولا نملك هنا إلا أن نعرض رأينا^(١). ويتلخص هذا الرأي في أن الكتاب مكتوب بحذق كامل لتحديد وضعية الإنسان في وجوده المادى ممثلا في حضارته ولغته ودينه وعقله وكيانه الاجتماعى . وهو كتاب يمثل أرفع درجات النضج لأنه يرى تخطى مرحلة الحسية كجزء من التجربة التى تعتمد على النظرة العقلية الجامعة والاعتماد على التوسط الإدراكى بوصفه تعقلا وتدبرا وتقديرا .

(١) الديدى : هيجل من ١٢٣ •

الفصل الخامس عشر

أبعاد الظاهرية

من الأشياء المألوفة في كل عصر أن يتأثر الإنسان بالوسط الذي ينشأ فيه وأن يشتق معظم تصوراته من البيئة الماصرة له في طفولته وشبابه ورجولته . ومن المؤلف أيضاً أن يسمى الإنسان المشتغل بالكتابة إلى تقريب أفكاره إلى الجماهير عن طريق أكثر الأشياء ألفة بالنسبة إليها وعن طريق أقرب المسائل إلى أذهانها وخيالها وآمالها .

وعاش هيجل طفولته وشبابه الأول في أوساط دينية خالصة وعرف كل ما كان يمكن أن يجعل منه رجل دين لولا زهد في ذلك وانصرف عنه في آخر لحظة واختار طريق التعليم . ولذلك ينبغي أن تظل تجربته الدينية في اعتبارنا لأنه كان يهتدى بالدروس التي استفاد منها وخرج بها من تلك التجربة . ولا أعنى طبعاً أنه استفاد منها عقيدته في الدين ذاته ولكن أعنى أنه استفاد من نتائج ومؤديات المواقف المختلفة التي تكررت في تاريخ الأديان من قبل والتي لا يزال الاسترشاد بها ممكناً في ظروفنا المعاصرة والفكرية والعلمية .

وبدا هيجل في مطلع حياته وفي آخرها أقرب إلى رجال الدين منه إلى الفلاسفة الذين يقصرون فكرهم على مسائل للنطق والاجتماع أو من نسميهم عادة بالفلاسفة الضلّص . وقد يكون مصدر ذلك حرصه على أن يكون مألوفاً في كل أوجه فكره وفي كل لحظات خاطره فلا ينفّر منه قارئ ولا يعتمد عنه باحث لأن هذه الموضوعات التي كانت تجري على لسانه في كل لحظة مثل الانقسام

Entzweiung والشقاق والخطيئة والألم والوعى الشقى والرب والابن كانت هي نفسها موضوعات العصر الذى عاش فيه . وكانت هذه المسائل مما يدخل في ثقافة كل إنسان . وإذا شاء الفيلسوف أن يكون قريباً من أذهان الجماهير فلا مفر من أن يطرق هذه الموضوعات وأن يجعل أفكاره الخاصة تنبثق منها وتنبئ على أساس تصوراتها . وهذا وحده هو ما يضمن لها القبول والاستمرار .

والواقع أن أى مفكر كبير لابد أن يبدأ بأفكار عصره وأن ينطلق منها وأن يتخذ من هذه الأفكار نفسها معياراً لطبيعة أبنائه بيتته من الناحية الذهنية . وبغير هذا ينعزل في أسلوبه وفي تفكيره وينشغل بغير القضايا الحقيقية التي تعد من صميم التكوين الثقافي الخاص بجميله . وقد اتضحت هذه الحقائق وضوحاً كاملاً في ذهنه لأنه تمسك برأى قاطع مؤداه أن الفلسفة ترتبط ارتباطاً تاماً بالعصر الذى تعيش فيه وتصدر عنه . وكثيراً ما نوه في نظريته بالعلاقة بين الدين وحالة الحضارة على أنها ارتباط بروح الشعب وتاريخ الدين وبلدات الحياة السياسية . وتلك في الواقع واحدة من الأفكار الرئيسية التي ظلت بمثابة الأصل في مفهوم الظاهرية وفي مفهوم تاريخ الأديان ، أى أنه عبر بوضوح خلال الظاهرية عن مستلزمات العصر وعن روح الجيل . ولا يفوتنا أن الظاهرية حاولت الارتفاع بروعى اليقين الحسى نحو المعرفة الفلسفية استناداً إلى عملية عقلية في حين أن المنطق لا يشرع في الظهور إلا إذا تعرف الفكر على ذاته هوياً أى كان هو نفسه .

ويذهب الكثيرون إلى أن المنطق الهيجلى لا يعدو أن يكون جهداً متصلاً لتفسير دقائق الضمير الإنسانى ونوازعه وفقاً لما اكتسبه من خبرات دينية ولما استفاده من وجهات نظر تكونت لديه على ضوء تلك الخبرات . ويعد مذهب هيجل في التصور ونسقه الفلسفى الكامل وليد نفس الإرادة الدينية

ونفس البصيرة الروحية . ويقوم هذا الأصل العيانى أو هذا النزوع الصوفى فى قلب كل من الصوفية المسيحية عند الشاعر نواليس Novalis والتصوف الوثنى عند الشاعر هيلدرلين والمنطق العقلى عند هيجل .

ولكن لا يفوتنا برغم ذلك كله أن هيجل عاش فترة طويلة فى شبابه عدواً للدين .

واستطاع فى هذه الفترة أن يحشد معظم الاعتراضات التى نبعث فى روحه ضد المسيحية وأن يوجه سهاماً نارية بأسلوب هجومى متوار وراء عبارات تتم عن صميم فكره . فهو يتساءل عما استطاعت المسيحية أن تحققه من أجل محاربة الرق ومن أجل رفع العبودية عن البشر . ويتساءل عما أدته المسيحية لمقاومة الحروب ومناهضة الطغاة ؟ وأحس بالتجاوب بينه وبين اشلايرماخر schleiermacher فى عداوته للدين كما أحس بالتقارب بينه وبين شيلنج على هذا الأساس أيضاً . ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن اتفاقه مع هيلدرلين كان كاملاً لأن هذا الأخير كان يكره كل الصور التقليدية الخاصة بالشاعر الدينية وظل إلى آخر أيام حياته على هذا الوضع . ولعل هيجل ظل كذلك هو الآخر إلى نهاية حياته كارها لصور الشعور الدينى التقليدى المبني على غير العقل . ولكن من المؤكد أن البروتستانتية احتلت مكانة كبيرة فى نفسه^(١) .

غير أننا لا نبالغ إذا قلنا إن هيجل عادى الدين فى بعض فترات حياته إلى حد انكار معظم قيمه . ولم يلبث هذا العداء أن تحول إلى تقام عقلى بحيث اهتم بالإبقاء على الجانب الأخلاقى من الدين . والواقع أن هذه اللحظة هى التى أدت إلى عودة اللبث إلى مجاريها فيما بين هيجل والدين وهى التى بدأ هيجل من عندها تفهمه الحقيقى لأوجه الضرورة وأوجه الأهمية لرسالة الدين بعامة .

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ٥١-٥٢ (رأى روز نقسافج)

وزال من نفسه كل بغض للدين في حد ذاته وإن ظل كارهاً لأساليب الشعور التقليدية نحو للسائل الدينية . وذهب هيجل هنا مذهب اشلاير ماخر وأحس بسرعة احساساً واضحاً بحاجة الطبيعة الإنسانية إلى المعارف الدينية التي تتقيد وترتبط بها كل ضروب الإلزام الأخلاقي ولا تنفصل عنها مقتضيات الأخلاق . ولا تهبط علينا العقيدة الدينية من كوكب آخر وإنما تنشأ على أرضنا . ولما كانت الأرض التي يعيش الآدميون فوقها بحاجة إلى الدين ستظل أمامنا على الدوام فرصة التعرف ظاهرياً على الدين وسيظل الباب مفتوحاً أمام معرفة الدين معرفة ظاهرية .

وفي رأى هيجل أننا لا نستطيع أن ندرك تجربة الدين أو نقوم بوصفها إلا إذا عشناها ومررنا بها فعلاً على حد تعبيره في الظاهرية . ولما كانت هذه التجربة في حد ذاتها جدلية شأن كل تجربة أخرى وشأن أى حركة من الحركات فلن نكتشف الحقيقة الكاملة إلا في طرفها الأخير أى عند نهايتها . والدليل على ذلك كما ورد في ظاهرية الفكر هو أننا لانشر خلال تطور الحركة في غضون هذه التجربة سوى على لحظات موحدة مليئة بالتناقض والانشقاق . وقد توزعت مشاعر هيجل في ظل تجربته الدينية العارمة بين دروس البروتستانت الزهاد والبروتستانت العقلانيين وملامح الفكر الإغريقي للنالي والفكر التابع من عصر التنوير والفلسفة النقدية الكانطية ونظرية وحدة الوجود الأسبينوزية ونظرة اشلاير ماخر إلى الحياة بالإضافة إلى فلسفة كل من فيشته وشيلنج . وكان لا بد من بلوغ آخر هذه التناقضات والنوازع من أجل استشفاف الحقيقة فلا يمكن أن يأتى النبأ السعيد إلا في وسط الآلام والأحزان .

وكذلك لا يتم الهناء إلا بعد العناء . وكل شئ مرتبط بميلاد اللحظة الحاضرة في التاريخ . ولهذا يمكن تفسير كل شئ في جانب العلم أو الحقيقة

بخط السير الذى تشقه الفكرة الأخلاقية . ومن هنا يمكن تفسير فلسفة هيجل ابتداء من سنة ١٨٠٢ (سنة واحدة بعد السنة التى نبتت فيها فكرة الظاهرية) بوصفها كانت أخلاقية تاريخية . ويمكن أن يقال إن بحثه عن الحق الطبيعى *Naturrecht* سنة ١٨٠٢ أظهر مدى سيادة الشمولية الأخلاقية للطلقة فى مستوى الأمة على فكر هيجل . فالنظام السياسى عنده هو نفسه النظام الأخلاقى . ولذلك يوحد هيجل بين الدولة والأمة (أى الشعب) وكل مجتمع فى نظره يلبس بالضرورة طابع الشمول العاطفى . ولا تقتصر عضوية الدولة على دافى الضرائب وإنما تمتد لتشمل الأمة كلها بجامع وحدة اللغة والثقافة والتاريخ وبحكم الوحدة الطائفية البشرية ووحدة الهدف والغاية التى تزكيا عبقرية الشعب . ويلبس المثل الأعلى الأخلاقى شكلا سياسيا بالضرورة .

وينتمى تأسيس لحظة الذاتية إلى مضمار الأخلاق . وذلك لأن الأخلاق هى الميدان العملى الذى يتفتح عنده الجدل الصاعد المهادف إلى تكوين الطائفة التجريبية المثالية فى آن معا والساعى بالإنسان نحوها . أو بعبارة أخرى الجدل الصاعد هو الانتقال من النظرى إلى العملى ومن تأمل الفكر إلى ملاء الواقع العيى . وهذا هو ما يلزم بالذات من أجل تأسيس الذاتية . أعنى أن المهم والضرورى هنا هو أن هذا الجدل الصاعد يقودنا نحو طائفة شاملة ذات طابع تجريبى ومثالى فى آن واحد يتم فيها التجاوز عن كل برانية فيما بين الأفراد بعضهم بعضا .

وبدافع الرغبة^(١) نتقدم شيئا فشيئا نحو فكرة الحرية بوصفها ملكة تتحدد كملكة للفعل والعمل وفقا للفكرة التى تكونها بنفسها عن نفسها . ولا نلبث أن نجد أنفسنا هنا بصدد موقف جديد مختلف تماما عن فلسفات

(١) سبق شرح «الرغبة» فى الفصل السابق .

الاراديين بل ومعارض لما لأن مذهبهم قائم على تعريف الحرية بوصفها حرية اختيار .

ويأخذ هيجل على هذا للذهب أنه يضع الامكان في مقابل الحقيقة بشكل قاطع أو يقابل بين الامكان والحقيقة مقابلة حادة . فالفلسفة الإرادية ترى أساس الأشياء لا في تماثلها مع أفكار الذهن ولكن مع الميول اللامعقولة في الإرادة على نحو ما يتجلى في مفهوم شوبنهاور عن إرادة الحياة . ومن شأن أمثال هذه المذاهب أن تقر بوجود الأنا الخالصة من ناحية وسلسلة من ضروب الاختيار في الناحية الأخرى . ولا يمكن إن يقال أن الحرية هي تلك التلقائية المجردة كما ذهب إلى ذلك كانط . فالحرية إذا انحصرت في ذاتية العقل متعارضة في ذلك تماماً مع الضرورة أصبحت شيئاً سالباً بصورة مطلقة .

ولذلك يحرص هيجل على أن يؤكد أن الحرية مركب من الذاتية والضرورة . والذاتية هنا هي الحرية ، وبطبيعة الحال يظهر هنا شيء جديد بالنسبة إلى التفكير المثالي . فالحرية تكون عند هيجل مركباً من الحرية والضرورة على أساس أن الضرورة تأتي من العالم الخارجى في مقابل الذاتية الجوانية . بمعنى أن الضرورة المثلة في العالم الخارجى مفروضة منذ البداية في الفكر الهيجلى . وهذا شيء حرصنا دائماً على تأكيده .

وبزوغ الذاتية في صورة حرية أول الأمر هو الذى أظهر الوجود الضرورى الخارجى بوصفه وجوداً قائماً بذاته ملزماً للوجود الإنسانى منذ مبدأ أمره ومنذ وجوده الأول .

وقد أهمل هذه الحقيقة كثيرون فوقعوا في أخطاء جسيمة عند تفسيرهم لهيجل . وانقسم المفسرون لهيجل من هذه الناحية إلى فئتين :

الأولى تزعم أن هيجل مثالى لا يعترف بالوجود الموضوعى الخارجى

ولا يرى له وجوداً إلا من داخل الذاتية . فالمثالية الهيكلية تغنى أنه لا يوجد شيء في الخارج وأنه ليس ثمة كيان لوجود برأى وإنما الوجود كله مبني من داخل الذات .

ولا شك أنه يتضح الآن مدى ما في هذا الزعم من افتراء على مثالية هيغل . وعدم تفسير هيغل ابتداء من حقيقة التاريخ في مذهبه يوقع الكثيرين في مثل هذا الخطأ التقديرى الخاص بهذا المذهب . فالتاريخ وحده يجعلنا ندرك أهمية الفلسفة الأخلاقية عند هيغل ويدفعنا إلى وضعها في الاعتبار الأساسى عند تفسيره إن لم يدفعنا إلى وضعها في الاعتبار الأول . ذلك أن التاريخ هو الذى يكشف لنا عن أبعاد الجدل الصاعد وعن دوره في الانتقال إلى الجانب العلى الواقع وعن حقيقة الشمولية الموضوعية العينية الكاملة التى تمثل قصة التطور من المحدود إلى اللامحدود .

والتاريخ يبدأ من ظهور الذاتية (وظهورها لا يتكشف كما قلنا إلا في مضمار الأخلاق) في مجال الوعى الذاتى المحدود حتى تصل في تطورها من خلال مظاهر الوجود الإنسانى الجماعى إلى حلقة اللامحدود . وهى حلقة الطائفة الجماعية التى تمثل الروح للطلق اللامحدود وفيها تتجسم روح الشعب وروح الجماعة والروح الأخلاقية وكل صور المعنويات العامة الجماعية التى تسود طائفة متشابهة في اللغة والفكر والعادات والآمال والآلام وأدوات الحضارة وهى مايسمىها هيغل بالأمة . فليست الأمة طائفة من دافعى الضرائب إلى الحكومة وإنما هى مجموع الأفراد للترابطين بكافة للشاعر والمطالب والآراء وأساليب المعيشة والكلام الخاصة بطائفة موحدة .

ويدعونا هذا بطبيعة الحال إلى التعرف على حقيقة التاريخ ودوره . والأخلاق جانب أساسى منه فضلاً عن أن الذاتية لا تظهر إلا في إطار الأخلاق ، ولا يمكن إذن أن يتحقق للذاتية وجود من وجهة النظر الأخلاقية إلا بوجود (١٦٢ — هيغل)

الغير. ووجود العالم الخارجى . والفروض هاهنا فى هذا الإطار أن الإنسان معطى من المعطيات القائمة فى الخارج ذات الوجود المرتبط بموجودات سواء . الإنسان معطى من المعطيات وهذه حقيقة تدفعنا إلى تجديد أى نظرة إلى فلسفة هيجل تنمض عنها على هذا الموقف، وتهدينا أيضاً إلى أن وجود العالم المحسوس شرط لوجود الذاتية الإنسانية ولوجود الإنسان. فالذاتية حين تتكشف وتعامل أخلاقياً تشعر فوراً بالضرورة الكامنة فى ثنائى الحرية الأخلاقية لأن هذه الحرية لا تملك ألا تشعر وتريد نفسها ولا تستطيع أن تتوقف عن فرض نفسها (لأن الحرية هى نفسها الذاتية) مع موضعها لوجود العالم المحسوس الخارجى فى نفس الوقت عن طريق فرضها لنفسها . ولا ينشأ كون الحرية فى الضرورة من أى دليل عقلانى على أن الضرورة قابعة فى صميم الحرية عندما تفرض ذاتها بذاتها ولكن من مجرد أن الحرية تفرض نفسها بالضرورة عندما تأخذ وضعها كشيء قائم موجود . ويعبر متركب الموضوع وتقيضه من الحرية والضرورة عن فعل مبدأ يستحوذ بحكم كونه ذاتاً فردية على مضمون أكثر فأكثر كلية .

وإذا كان البعض قد حلاله تفسير فلسفة هيجل من وجهة نظر المنطق فاللنطق نفسه ملوئ بافتراض الطبيعة الخارجية والوجود الخارجى منذ البداية على نحو ما ظهر ذلك جلياً فى موسوعة العلوم الفلسفية . ولم تظهر فلسفة الطبيعة فى ذلك النسق الهيجلى بموسوعة العلوم الفلسفية إبتداء من الجزء الثانى الخاص بالطبيعة وإنما ظهرت كجانب مضمحل فى الجزء الأول الخاص بالمنطق ذاته . واعتاد هيجل إبتداء من مرحلة يينا سنة ١٨٠١ أن يلخص المنطق وفلسفة الطبيعة معاً فى آن واحد .

ومن هنا ظهرت القننة الثانية التى تزعم أن ثمة مشرباً معرفياً أو طابعا نوميئاليا خاصاً بفلسفة هيجل لا يمكن إنكار وجوده . فالوقف النوميئالى الكانطى قد تكرر فى زعم البعض لدى هيجل^(١) . وقد نشأ هذا الشعور بما

(١) جان فيال : شقاء الوعي فى فلسفة هيجل ص ٩٣ .

يشوب فلسفة هيغل من نوميائية من أن وجود العالم الموضوعى الخارجى كان موجوداً وجوداً افتراضياً ضرورياً منذ البداية لأنه متحقق منذ ظهور الذاتية فى الموقف الأخلاقى وهو موقف أولى وضرورى لتحقيق الشمولية النهائية للمجتمع كطائفة ولتحقيق الروح المطلق والله نفسه من خلال التاريخ . ولزوم وجود الموضوعية الخارجية بالتالى من لزوم وجود الله نفسه .

وقد شرحنا هذا الاتجاه فى تفسير هيغل فى الفصل السابق بما فيه الكفاية وهو يتم عن أن الإحساس بوجود الموضوعية الخارجية كان حقيقة تؤرق كل فيلسوف يفسر هيغل دون أن يضع فى اعتباره على الدوام هذه الحقيقة الأولية .

ذلك أن هيغل لا يرى بحال وجوداً للحرية إلا بالنفى . لا تظهر الحرية ولا يمكن أن يتحقق لها وجود إلا عن طريق النفى . والشخص وحده بوصفه فرداً قادراً على مواجهة الموت يمكن أن يؤكد ذاته كشخص وكفرد . ويمكن فى قرار مبدأ الحرية الميجلية صراع وعدم اتفاق . وقد تكون الطبيعة فى نظر هيغل تعبيراً عن السقوط فى الخارج بالنسبة إلى العقل كنشاط نفسى على نحو ما عبرت الظاهرية عن ذلك . ولكن لا مفر بحال من الأحوال من الإحساس بالترابط الكامل لدى هيغل بين العلوم القانونية والميتافيزيقا . وإذا لم يكن للقانون قيمة بغير أساس فالميتافيزيقا هى التى تعد هذا الأساس وهى التى من شأنها أن توضح حقيقة الأمر منذ بدايته وأن تكشف عن الوجود الذى يظهر فيه الإنسان كمعطى أول الأمر بين العديد من المعطيات الخارجية .

وإذا كان هيغل قد أبدى خصاماً مستمراً إزاء الفلسفة الكانطية فمن الملحوظ فى غضون الظاهرية أن هيغل شرح نفسه أو وضع أفكاره جنباً إلى جنب مع عرضه للأخلاق من وجهة النظر الكانطية . ولعل ذلك الموقف

كان أبعد ما يكون عن النقد المتبع عادة في فلسفة هيجل إزاء كانط. فهميجل يشرح هنا موقفه الأخلاقي ونظريته الأخلاقية من خلال عرضه لنظرية الأخلاق الكانطية ولعل هذا هو ما دفع إلى الشعور بما يتم عن « شئ » في ذاته « في فلسفة هيجل .

والواقع أن الوعي الأخلاقي ينمى لو كان هناك وفاق كامل بينه وبين العالم الخارجى المحسوس بل وبمجرد ظهور إنسجام كلى بين الأخلاق والعالم المحسوس بما يرفع التعارض بينهما يزول الوعي الأخلاقى . ويتعرف الوعي الذاتى الأخلاقى فى الواجب على ماهيته ذاتها ولا يستكمل ذاته إلا إذا عاش كفكرة ويلاحظ هيجل فى ظاهرة الفكر أن الحرية التى يتطلع إليها الوعي الذاتى الأخلاقى هى حرية الفكر الخالص . ويؤدى الجهد الذى يقوم به الوعي الأخلاقى من أجل تحقيق وجوده الفعلى بالخارج كوجود فعلى حر . . . يؤدى هذا الجهد إلى موضعة الوعي الأخلاقى لذاته فى إطار عالم الامثال . وكأن الحرية بهذا عملية من عمليات التحول أو الشخصوس على نحو جديد .

فالأخلاق ذاتية . ولكنها تمثل الغاية التى تتابعها الإرادة أثناء تطورها هى نفسها كأخلاق . ويتميز الفعل الأخلاقى بطابع ما هوى وهو أن التعارض ينفذ فيه ويتخلله . والاختيار الأخلاقى يتم بين ما هو خير وما هو شر . والعالم الخارجى قد يكون مصدر خير وسعادة كما قد يكون مصدر شر وشقاء .

ونلاحظ هنا مبدئياً أن الوعي والضمير يأخذان من حيث الواقع الفكرى والفلسفى لدى فيشته ولدى الفلاسفة الرومانتيكيين كما هو الأمر لدى هيجل نفسه معنى واحداً فيكون الوعي وعياً (gewissen) وضميراً أخلاقياً أو يكون وعياً وإرادة أخلاقية . ولذلك فالوعي (وهى نفس كلمة الضمير فى اللغة الفرنسية Conscience) يحتوى على وجهى الخير والشر . ولذلك فهو يتألف من يقين باطنى خاص بالإرادة التى تتعرف على نفسها كإرادة كلية من خلال أفعالها .

ومن الأوفق أن نذكر هذا جيداً كما نطلعنا إلى فلسفة هيغل وإلا أسأنا فهمها أساءة بالغة . وإذا تقدمت دراستنا للأخلاق على هذه النحو نتيجة للانتباه إلى حقيقة التاريخ في هذه الفلسفة أمكننا أن ندرك في غضون دراستنا الظاهرية للجماد أو الساكن نفسه أن كل الأحداث التي تقع إنما تجرى في الطبيعة . ولا نشعر بأي غرابة في وجود الطبيعة الخارجية على نحو مستقر وبصورة مألوفة في كل خطوات الفلسفة الميكلية . ذلك أن فكرة الشيء الخارجى موجودة وجوداً دائماً متكرراً في كتابات هيغل الأولى وفي الأحداث التاريخية الواردة بهذه الكتاب فضلاً عما ذكرناه بشأن نظريته في الأخلاق . وقد ورد الكثير من كلامه عن الأشياء الخارجية وعن فكرة الشيء وعن الشيء كدرك مباشر في كتابه عن فلسفة التاريخ ولكنه لم ينشر إلا بعد وفاته .

وقد ظهر منذ البداية في ظاهرية الفكر أن فكرة الشيء الخارجى كانت على الدوام مرتبطة بمقولة السيد والعبد . والعبودية كانت مرتبطة دائماً في تفكير هيغل بالقوانين للوضوعية . وتعتبر هذه الأفكار عن « السيد والعبد » وعن « الشيء » ذات ارتباط وثيق بالفكرة للقابلة لما أى بسسكها تماماً وهى « فكرية » العبد^(١) فكل ماهو موضع سيادة وتملك يكون شيئاً مما يخضع للتفكير . ولم يكن على هيغل سوى أن يعمق هذه الأفكار الخاصة بالوجه للضاد أو المقابل لكن يجد فيها عكس للوقف القادى ألا وهو فكرية هذا العالم نفسه ومثاليته . فليس ثمة إذن موقف سلى إزاء الطبيعة لأنها كانت منذ البداية — على نحو ما يصورها التاريخ على الأقل — إلى أن تفرقها القيضانات الصاخبة أو تحجب جفاف الصحارى القاحلة الجدية أو ينال المعطب والغراب المساحات الشاسعة منها . . . ويظهر الإنسان إزاء هذا كله وهو حائر

(١) قول أحياناً « فكرية » بدلا من « مثالية » حين يكون المقصود أن تشير اللفظة إلى ما هو « موضوع للتفكير » .

في التجريدات العقيمة أو انفصالات العنف والاستهتار للقيمة .
وهكذا اعتورت الطبيعة الخارجية ظواهر الفيضانات التي أوجدت الانقسام
في العالم ودفعت الإنسان إلى رؤية الطبيعة كقوة خارجية معادية . وتعود
العلاقة بين السيد والعبد إلى الانبثاق من الطبيعة نحو الإنسان ثم من الإنسان
تجاه الحيوان . أى أنها تنبثق من جديد في صورة اجتماعية تحت الإنسان على
التفكير فيما يمتلك من الأشياء وأن كانت هذه الأشياء هي العبيد . فإنه
لا يلبث أن يخضعها لتفكيره ويحمل من الوجود الخارجى حقيقة مؤثرة على
كيانه ووجوده بحكم وجود الحرية وانبثاق الذاتية عن طريقها لدى العبد وهو
يستغل طاقته وقدرته على العمل من أجل الحرية أى من أجل الذاتية .

ومن هنا نستطيع أن نتيقن منذ البداية أن « ظاهرة الفكر » تقطع الطريق
أمام كل شكك أو رواقى أو متردد . وهى تبرهن دائماً على أن أى موقف من
هذا القبيل يعد موقفاً هداماً لذاته من تلقاء نفسه . أى أن الفكر الذى يتخذ
مظهر التشكك أو الرواقية أو التردد أو السخرية اللاهية أو الظن المتأرجح . .
هذا الفكر يهدم نفسه هدماً ويقضى على نفسه بنفسه . بل هو معمول المدمر
ذاته الذى يتولى هدم أمره بيده .

فالواقع أن هيجل على نحو ما نرى كان على الدوام عدواً لأى فكر مجرد
أو قائم على أساس اتخاذ موقف القضاء . ولعل هذه السمة ظلت تميز كل من
تشميع للهجلية من بعده ولا يزال الشك وعدم الثقة إزاء الفلسفات القطعية المجردة
محور الفكر الفلسفى الهيجلى للمتد مع الزمن إلى عصرنا وإلى ما سوف يلى
من المصور .

ومن الصحيح أن فلسفة هيجل فلسفة قانون أكثر مما هى فلسفة أخلاق .
ولكن القانون أكثر قدرة على الاستمرار والبقاء فضلاً عن أن أبسط قانون

بالنسبة إلى الأشياء هو العلاقة . وما دامت الأشياء لا تعنى شيئاً إلا إذا تعارض أحدها مع الآخر أو كان أحدها بمثابة المقابل للآخر لزم بالضرورة أن يكون الطرفان بمثابة للمطيين في وقت واحد ولو كان هذان الطرفان هما الإنسان والوجود الخارجى أى الذاتية والموضوعية^(١) .

وهكذا يوجد من بين ما هو غير قائم موجود ما يقبل أن يكون موضوعاً للتفكير . ولذلك نكتشف مع جان فال أن هيجل بهذه الطريقة صاغ الأساس الأولى لفلسفة هيربارت في التناول الرياضى لمسائل علم النفس ولنظرية العلاقات الخارجية على نحو ما أدركها كل من جيمس وراسل . والبدء الذى كان ينتظر من ورائه أن يخلق وحدة الأشياء يصبح هو نفسه مصدر الانقسام والتفرع بغير اعتماد على أى تصورات^(٢) .

ليس هذا وحسب . بل فلسفة هيجل تعارض فلسفة الضرورة والوجوب Sollen لتضع مكانها فلسفة الرفع Aufheben الذى يسمح باكتشاف اللامحدود العيى بعكس المطلقات المجردة السابقة . ويلعب النفى بذلك فى فلسفة هيجل دوراً جديداً لم يسبق إليه لأن النفى عنده إيجابى خلاق ، وفكرة النفى هى نفسها الحرية .

ولكن الذاتية هى الحرية كما قلنا من قبل . والإرادة الحرة حقاً هى جماع الفكر النظرى والعمل . وإذا ظلت الفكرة مجردة أو قطعية لم تجد لنفسها حياة بقيت معزولة ما لم تسمح لها بإرادة مباشرة .

ومن هذا يتعين أن تكون الأخلاق بالضرورة أخلاق مجتمع أو أخلاق مجموعة . وتعتبر القوانين الأخلاقية عن تبلور العمليات التى تتألف منها حياة

(١) الدينى : هيجل ص ١٨٥ .

(٢) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ١٥٨ .

المجموعة في عبارات وضعية . وتتقدم الأخلاق وتنمو كلما تحول البناء المعنى
للائل للمجموعة نفسها وتشير ظاهريات الفكر إلى أن تعليمات القوانين الاجتماعية
المتخلفة لا تمدو أن تكون تعبيراً عن الوعي الذاتى (الإنسان) العديد المتوع
الذى تملكه روح العالم عن نفسها .

وفى تقدير هيجل أن تأسيس لحظة الذاتية ينتمى إلى مضمار الأخلاق
وليست الأخلاق سوى الذاتية وهى تتفوه بألفاظ موضوعية . أما القانون فىرى
للغرد بطريقة عقلية محضة ويمبر القانون أيضاً لهذا السبب عينه عن لحظة
الاتجاه إلى الخارج أو عن لحظة السقوط . ولهذا يجد القانون مكانه فى حياة
الفكر .

الفصل السادس عشر

اليهود في نظر هيجل

يهما أن نلقت النظر في غضون بحثنا إلى موقف هيجل من اليهود لا بحكم وجودهم كعنصر بشرى وإنما بحكم وجودهم التاريخي .

ومن شأن تحليل موقف هيجل حيال اليهود أن يفسر لنا واقعاً فلسفياً حقيقياً داخل إطار المفهوم الجدلي الميجلي . . ويمكن شرح هذا الموقف على أساس أن الطبيعة تكون دائماً ما هي عليه بطريقة مباشرة في حين أن الفكر لا يكون ماهو عليه ولا يحقق كيانه كوجود إلا بالعمل والحركة . ولا بد للفكر من أن يتشكل بصورة جزئية معينة لكي يكون موجوداً قائماً على نحو مباشر .

غير أنه — أى الفكر — لا يلبث أن يكتشف الفقر والجلب الذى يتمثل كواقع فعلى في هذه الصورة الجزئية . ومن هنا يشرع في الالتزام بتعيين يكون أكثر امتلاء وأكثر غنى مرة بعد مرة حتى يتعرف في وجوده على حقيقة هامة وهي أن وجوده نفسه عبارة عن الفعل ذاته الذى ينتقل به من تعيين لآخر . وبمجرد رجوع الفكر وعودته خلال هذه الحركة يدرك ذاته توا كنمو لعملية النمو والتطور أى كشمول يتوالد ذاتياً من تلقاء نفسه .

ولا شك في أن هيجل كان يقصد تدعيم الفكر التاريخي والفلسفي بالمنطق حين اكتشف المنهج *Behandlung* العلمى للبشر الذى أعطاه اسم الجدل كطريقة للفكر الجديد أثناء عرضه للمنطق . فالمنطق بأكمله هو ما يصح أن يسمى بالمنهج الميجلي لا الجدلي لأن الجدل صورة تآتى في النهاية كاستجابة لمضمون فكري معين . ومن الجائز ولا شك أن يتوقع المرء استجابة فكرية

معينة تترتب جدلياً على مواقف ومقدمات ملحوظة ، ولكن الجدل يحدث في النهاية بحكم التكوين الخامس بضمون فكري وروحي محدد .

هذا الجدل يمثل أعمق رؤية للأشياء تمسك بها هيغل فضلاً عن أنه بمثابة المنهج الفلسفي الأصيل المميز عن مناهج العلوم الأخرى والمعبّر عن حركة الفكر الطبيعية الخاصة بإزاء موضوعات التفكير . وهذا من شأنه أن يحفظ المفكر من عيوب الاعتماد على الحدس الباطن (على طريقة برجسون وحدها ، وكان هيغل قد اكتشفها كاملة قبله) أو على الاستدلال المبني على التأمل الخارجى .

ولكن علينا أن نلاحظ هنا في هذه العبارة السابقة التي نص فيها هيغل على أن الجدل يقوم مقام المنهج العلمى للفكر الفلسفي في مقابل المناهج الخاصة بالعلوم الأخرى والتي قد لا تؤمّ ميدان الفلسفة علينا أن نلاحظ أنه — أى هيغل — لم يعد هنا إلى ذكر لفظة المنهج *Behandlung* إلا على أساس المقارنة بين طبيعة العلم الفلسفي وطبيعة ماعداه من العلوم . وجاءت كلمة المنهج هنا لتحديد القوارق بين أساليب البحث في حقل الفلسفة وفي سواه . ولا شك في أن هذه اللفظة مطابقة تماماً لطبيعتها الخاصة كأسلوب في البحث وكنهج ذى قواعد وأصول في علوم الرياضة والطبيعة . وإذا قارنا بين الجدل كأسلوب خاص بطبيعة البحث في العلوم الفلسفية والاجتماعية وبين مناهج العلوم الأخرى فقد يدعونا التعبير الفلسفي إلى المقارنة بينها جميعاً كمناهج بجامع الاسم الذى تلتقى عنده وسائل البحث وقواعده وأصوله في العلوم الطبيعية وغيرها .

أما إذا دققنا قليلاً في الاستعمال الفلسفي لأسلوب البحث فلن ينهض بحال بوصفه منهجاً لسبب بسيط وهو أن المضمون نفسه هو الذى يحدده^(١) .

أو بمباراة أخرى يجب أن نفطن منذ البداية إلى أن هيجل استعمل لفظة المنهج هنا وهو يعدد الدعوة إلى تصور عام جديد للعلم في عصره بحكم الضرورة الحتمية التي صارت تستلزم مثل هذا التصور الجديد . وهنا نلاحظ أن هيجل كان يتحدث عما يسميه العلم ويقصد به العلوم المعرفية برمتها بما في ذلك الفلسفة وعلوم الطبيعة والرياضيات . فلماذا تحدث عن المنهج في كل علم أى في كل فرع من أفرع المعرفة .

وينبغى أن نفطن ثانياً إلى أن الجدل في نظر هيجل يتحدد وفقاً لمجال الفكر والتأمل الذي يستخدم فيه كما يتعين حسب نوعية الفطر العقلي . أو بتعبير آخر لا يجرى اسم الجدل ولا يجوز اقراره إلا ابتداء من التعمين التأملى أى التأمل الذي يقوم بالتعمين .

ولشرح ذلك نقول إن الجدل لا يتحدد إلا وفقاً لطبيعة المضمون الفكرى الذى يتحرك فى داخل المعرفة العلمية (هنا أيضاً تعنى المعرفية) لسبب بسيط وهو أن الجدل يصبح فى هذه اللحظة الفكر ذاته الخاص بالمضمون والذى يفترض تعيينه بنفسه ويتعمنه ابتعائاً . ولا يمكن أن يستحيل الجدل إلى منهج مدرسى كموضوع تعليمى مادام لا ينتمى إلى مجال العقل المجرد . ولهذا يظل الجدل بعيداً عن النهجية . (راجع ص ٣٤ فيما سبق لتعرف معنى العلمية عند هيجل)

فالجدل يقوم فى أخص خصائصه بمحاق التكامل بين الأشياء فى وحدة . ولهذا لا يمكن أن يكون الجدل جدلاً إلا إذا تحقق وفقاً لمضمون من التفكير بطريقة عامة كوحدة من التأمل (من حيث هو مصادرة) والتأمل الخارجى . وبهذا وحده يستطيع التعمين التأملى أن يضم فى ذاته وجوده الغيرى . فيتألف بالتالى من مصادرة ، ومن نقي : ولكنه يحيل العلاقة الموجهة نحو الغير إلى ذاته ليضمها إلى ذاته ويستكمل بها كيانه . بمعنى أن علاقة الكيف بداخل التعمين التأملى تصبح

عبارة عن انتقال إلى الغير . ولا يبدأ تحول التعمين التأملى إلا فى هذه العلاقة أى علاقة الانتقال إلى الغير . وهكذا يكون التعمين التأملى مصادرة وفتحاً مع القيام بشد العلاقة المتجهة إلى الغير نحو ذاته وادماجها فى كيانه . فهو هنا كالنقى حين يكون معادلاً لذاته ولغيره أى حين يصبح ما هوية . وفى هذه اللحظة يصبح الفكر تعييناً تأملياً حقيقياً أى يصبح مصادرة وفتحاً ثم بانكساره على نفسه يؤدى إلى حذف المصادرة وإلغائها ويستحيل بالتالى إلى علاقة لانهاية بذاته .

لا يؤدى التفكير إذن إلى ظهور الجدل إلا إذا تعدد مضمونه بطريقة معينة هى تلك التى وصفناها فى الفقرة السابقة ، لا بد أن يصبح المضمون الفكرى فى علاقة لانهاية مع ذاته لكى يؤدى إلى ظهور الجدل وانبثاق حقيقته . وهو مالا يحدث إلا إذا اجتمعت المصادرة والنقى ونشأ عن انكسارهما حذف المصادرة ورفعها وتألفت من هذا كله وحدة كاملة . هذه الوحدة ذاتها هى فعل الجدل وهى أخص ما يميزه وتظل الحقائق إلى ما قبل بزوغ الجدل فى حالة تفرق وعزلة . ولا تلبث أن تترابط بواسطة كمبدأ يبررها ، لا كمنهج تستقيم على هديه وإرشاده . فالجدل يأتى كعملية تتوابع نهائية لا كعملية إرشاد وتوعية أولية . وبهذا يتحدد وضع الجدل كمبدأ لا كمنهج . . ولا يستكمل هذا المبدأ كيانه إلا تحت تأثير طبيعة المضمون الفكرى ذاته . ولا بد أن يتوفر رباط حى بين التلقائية الخلاقة والصور التى تنشأ عنها بحيث تتوثق العلاقة بين عالم الطبيعة وعالم الحياة . . بين عالم الحياة وعالم الروح . . . بين عالم الروح والله نفسه ويوجد الأسفل مبرراً لوجوده فيما يعلو عليه .

لذلك لا نسلم بأن الجدل منهج . ولذلك أيضاً يتعهم أن يكون الجدل نفسه ثمرة حركة فى المضمون الفكرى نفسه كأنه الصورة الخاصة بالفكر

كأداة بلغة أرسطو . والفلسفة ذاتها لا تتقدم إلا ابتداء من عقلية العصر .

والجدل لا يسمى جدلاً إذن على هذا الأساس إلا عند هيجل . وكل جدل سابق يعد « جدل التأمل أو الفكر الخارجى » لأنه يبقى فى مجال الأشياء التجريبية الخارجية المتفرقة أو يعد جدلاً سفسطائياً وضرباً من السفسطة لأنه يبقى فى مجال التجريدات التى تنبئ على فرض انفصال مطلق بين الوجود ونقيضه . ويعد جدل أفلاطون من النوع الأول كما تعد النقائض التى عرضها كانط من النوع الثانى .

والخلاصة أن الجدل عند هيجل هو الحركة العقلية العالية التى تتداخل الحدود المنفصلة ظاهرياً بعضها فى البعض الآخر على نحو تلقائى بحكم حقيقتها ، وتؤدى بذلك إلى حذف افتراض انفصالها ، وبفضل الطبيعة الجدلية التى تكمن حينذاك فى تلك الحدود ، يتوحد الوجود ونقيضه ويبرزان حقيقتهما فى الصيرورة^(١) .

ومن هنا نبدأ فى النظر فى أمر اليهود من وجهة نظر هيجل . وبغير هذا المنظور الجدلى لا يتيسر فهم وضع اليهود حقيقة فى فلسفة هيجل كما فعل بعض المؤرخين والعلّامين . فاليهود فى نظره هم أول موضوع فى حركة الجدل الخاص بالفكر الخارجى (الذى يبقى فى حدود الأشياء الخارجية المحسوسة) التى تدخل فيها مسيرة الأديان والعقائد . ولذلك فديانتهم تمثل ديانة العبودية لأنها ديانة تضع نقيضين متقابلين من « اللا - أنا » ولأن الفكرة عند الشعب اليهودى الذى يعتقد تلك الديانة هى الاستيلاء على الشئ والاستيلاء هو التفكير . فلا يكون تفكير بلا شئ . ومادام الشئ هو للتحكم فى كل موقف فليس هناك سوى توزع وتشقت وتفرق . وترتبط مقولة « السيد والعبد » بفكرة

1— Hegel : Wissenschaft der Logik (Leipzig 1932) S. 91.

الشيء ارتباطاً وثيقاً . ويسهم اليهودى فى تمثيل هذه المقولة إسهاماً أساسياً .
فاليهود هم الأشياء نفسها وهم العبيد الذين يملكهم سوام لأنهم يخضعون للشيء
ويخضعون للقوانين للموضوعية الخالصة أى التى تتحكم فى وجود الأشياء . ولذلك
فهم يقومون بدور بين تقيضين ممثلين فى شعب اليهود وبقية العالم .

وهما - كما قلنا - تقيضان من الأشياء الحقيقية التى تمثل الخواء الخالى من
للمضمون وكأن أعضاء هما أموات بلا حياة بل ولعلم لم يبلغوا الموت ذاته ..
بل وكأنهم العدل المطلق أو الشيء الصناعى للفتل الذى يتحقق فى مجاله أية
معلمة من معالم الحياة أو القانون أو الحب .

ولكن هذا نفسه هو ما يدفع إلى تنقية النفس فى الحركة التالية .
لا يلبث هذا الوجود الخالى من كل معالم الحياة أو القانون أو الحب أن يكون
بمثابة السباغ الذى يخلص التربة البشرية بعمامة فى حركة الجدل الحقيقى من
أجل بزوغ الذات بالمعنى الصحيح . وستكون الحقارة والعدالة والنجاسة
اليهودية تمهيداً للقاء البشرى على نحو ما تنسب المادية اليهودية فى خلق
الروح للتالية كرد فعل لدى سوام . وبقدر ما يقف اليهودى هناك
على حقارته وضعته يتنبه البشر فى تاريخهم إلى معنى النبيل والشرف
كحقيقة روحية .

ولا يتكشف مفهوم الله إلا لمثل هؤلاء الحفراء فى قطيعتهم وعزلتهم
وأنايتهم المرتبطة بالشيء للملوك . وكان العقاد يشرح فكرة هيجل هذه بقوله
إنك تستدل من وجود أطباء عيون كثيرين فى بلدة ما على توطن أمراض
العيون بها . وكان العقاد يستدل من كثرة أنبياء بنى إسرائيل على خسة شعب
إسرائيل الشديدة وحاجته المستمرة إلى من يذكره بالله^(١) . والنبي عند اليهود

(١) لا يفوتنا هنا أن نذكر على سبيل المثال مشاهير هنا بين هيجل والعقاد

هو البطل والقديس والإله لأنه يشير إليهم بوجود عالم آخر سوى عالم الحساب والميزان والكلف بالماديات وثرثراتهم السوقية أى عالم الروح . ولهذا السبب كان للشيخ الله نفسه وقد جاء ليحمل إلى شعب إسرائيل ما لم يطق اليهود سماعه من الأنبياء البشر .

وكان إبراهيم في نظر هيجل غريباً على الأرض . لا شيء سوى نفسه ولا يشغله سوى وجوده . وكان يحرص على إله خاص به وحده . ويفسر هيجل سمي إبراهيم لقتل ولده اسماعيل على أنه محاولة للتخلص من أى وثاق يعوقه عن الانشغال بعالم الربوبية كما تخيله لنفسه . ولا يقبل الحب الأبوى بل ولا يستطيع أن يحب حباً أبوياً مع حرصه على عالمه الرباني الخالص به . وهو يبرر

الأقوال العابرة العادية التي كانت ترد على لسان العقاد .

كان العقاد يردد الكثير من عبارات هيجل بمناسبة اليهود ويفر مناسبته أيضاً في غضون أحاديثه إلى تلاميذه في ندواته . فقد كرر العقاد مثلاً بمحة بالنة وشديدة رؤيته لعالم الالتحام بالطلق والبصرة الكلية في ثوان معدودة ما لا يزيد عن خمس أو ست مرات في حياته بأ كلها . وكان يقول أن الإنسان يرى خلال هذه الثواني العالم ككل ملتحم مطلق لا أجزاء فيه ولا أبعاد . وتأتي له هذه اللحظة كبارقة عابرة سريعة كأنه يرى فيها الوجود من عل ويشرف على الكون ككل مطلق . وهذه هي ما يسميها هيجل لحظة الإلهام *Begeisterung* في قصيدته *Elensis* ويشير إليها بقوله :

« فإذا بي أقذف إلى ما لا يخضع لحصر أو قياس

ولنا في فيه

وكأن الكل

وكأن لست سواء » .

وأشار هيجل إلى هذا الموقف نفسه في بحثه عن حياة المسيح ضمن كتابات الشباب عندما تندفع الروح بلا حدود ولا حواجز وتتطلع إلى ينبوع الوجود والخير المحض . (أظن مقدمة العقاد للطالعات) .

وكان العقاد يقول في مجلته أيضاً من منكم يحك لي لحظة حاضرة ؟ من ذا يقول : هذا هو الآن . . هذا هو الحاضر ؟ وكان هيجل يسأل نفس السؤال فيقول : الآن الظاهر تماماً . ولكن لا استقرار إطلاقاً لما هو « الآن » . فالآن ليس إدراكاً مباشراً للمستقبل بحيث يبنى عليه اليقين المحسوس وإنما يبنى هذا اليقين على العملية الكاملة التي تتداخل فيها كل اللحظات .

خدمته لنفسه ولأنانيته وبحق أثرته بزعم أنه يخدم ربه . ولا يريد أن يصدر عنه في الواقع أى شيء إلا بحساب وقدر . فلا يرى أى شيء إلا لنفع يعود عليه ولا يمد بصره مدأ بريئاً خالياً من التفكير فيما يعود عليه من ورائه . ولا يستطيع أن يتخلص من نظراته إلى جسده كشيء ممتد تعود عليه أبسط حركاته أو استثماراته بالنفع والفائدة الجزية . وإله اليهود على هذا هو أعظم وأضخم شيء ... أو هو الشيء المائل الكبير الحجم إلى مالا نهاية . وهو خادم الشعب اليهودى .. كأنه للارد الذى أطلقه إبراهيم من القمم وصار بذلك خادماً له ولشعبه . وشعاره هو تملك الأشياء والسيطرة عليها .

ويتكرر هذا الوضع على طول التاريخ سواء في العصور الدينية القديمة أو في العصر الحديث وفي تاريخ المرأة والرجل اليهوديين . وسيدنا يوسف نموذج فذ لليهودى الذى يستقدم أسر اليهود إلى مصر ليقوموا بخدمة الملك ويخضعهم خضوعاً كاملاً لإرادته حتى يستحيلوا إلى أشياء وحتى يصبحوا أشياء تحمل الأشياء وتزايد كاشياء . ويمثل موسى خلاص اليهود لأنه يمثل انتقامهم بعد طردهم إلى مكان آخر يخضعون فيه لقانون جديد فيحققون عدم الألفة والارتباط بالمكان والأرض من ناحية وينزعون نحو الكثرة المائعة للزيادة بالرؤية والارتحال التى تتمثل لهم كإله كبير ممتد من الذهب . فهم يرون الاستقلال كشعور أصيل بالحاجة إلى الارتكان والاعتماد على ما يخصهم هم أنفسهم ولا يخصهم مع سواهم من الشعوب وإن استأثروا بكل خيرات فرعون مصر . فهم يحتفظون في صميم قلوبهم بروح العبودية والعبيد . ولذلك يبقى معهم إلى الأبد بعد خروجهم من مصر شعورهم بالحنين إلى مصر . ويظل مفهوم العودة أصيلاً في نفس كل يهودى لأنه حنين لأن يستعبده من جديد فرعون مصر .

وتنحصر قيمة الجسم في نظر اليهود فيما يعود على صاحبه من فائدة حيوانية

على حساب الآخرين لأنه يقوم مقام الشيء الذى يمار . فهو يرى الوجود خالياً من أى دلالة أكثر من دلالة الشيء وينعدم لديه أى وعى ذاتى . فهو آلية محضة وتكنيك يمتص ويستحلب به الشيء المادى الذى يميزه بالسيطرة ويشعره بالتفوق على غيره من الشعوب .

والارتباط بإله اليهود ارتباط بالمدا للستمر والبغضاء لتيرم من الشعوب ولا يحرص اليهود على الانفصال عن عدايم من الشعوب وحسب وعن أبناء شعبهم فقط بل وعن الله أيضاً . فاليهودى مصاب بجنون الانفصال والافتراق ويسيطر عليه شيطان الكراهية والمقت الذى يهبه وحده القوة والأيد والكيان . فهو يفضل غنى الكثرة ووفرة الأشياء وتعدد كل ما يحيط به عن الوحدة الأصيلة الثابتة^(١) .

وحب الوحدة والتمثل الفردى فى بلد غريب والارتحال من مكان لآخر والاستئثار بالغربة والابتعاد عن قوانين الجماعة وتفضيل الاستفادة كشخص معزول من كل حاجيات سواء . . . كل هذه خصائص تميز بها اليهودى وفرضها على العالم بعد ذلك كحقيقة يريد أن يستنزف بها أكبر قدر من للنافع والمكاسب.

ويسند هيجل إلى اليهود دوراً جديلاً ضرورياً فى اعداد المسيحية والتمهيد لها . فلا يمكن أن يظهر المسيحيون المخلصون مالم يعرفوا الترق والانشقاق الباطن الذى يميز روح اليهود . ولا يمكن أن يعرف للمسيح معنى التضحية ومعنى التمسك بالزهد فى الممتلكات والأشياء والغنى والثروة مالم يكن اليهودى نمطاً خسيساً تقدم عليه وسبقه وتمثل فيه انعدام الوعى الذاتى وانعدام أى قيمة فى الجسم أو فى الولد أو فى القانون إلا بمقدار ما يعود عليه من نفع وفائدة . وهذا

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل من ٢٧ .

(م ١٧ — هيجل)

الدور وحده هو الذى يهب الشعب اليهودى دلالاته وأهميته أيضاً فى التاريخ العالمى لأنه كان تربة فاسدة تصلح لإعداد الشرط الأعلى الضرورى الذى تصل عن طريقه روح البشر إلى الوعى المطلق بذاتها عندما تفكر فى ذاتها بداخلها هى نفسها عن طريق الغيرية كافتصال وكالم وكصدر لشقاء الوعى . ولذلك تعلمو المسيحية على اليهودية بتوحيدها بين أوجه الذاتيه والموضوعية وبخلق التوافق بين الله والإنسان وإيجاد روح الوئام بينها^(١).

وتمثلت الوحدة فى شخص للمسيح كما تمثلت فى شخصه الحرية . فكان الوعى الدينى اليهودى مملوفاً بالشعور بالفاصل اللانهاى بينه وبين الله . وأدى هذا الانفصال إلى إدراك الله بوصفه خارجياً أى كشيء من الأشياء . وأحلت المسيحية الإحساس بالوحدة محل الإحساس بالانفصال والفرقة عند اليهود . وأدى الايمان بأبوية الله إلى حذف الغيرية . ويرى الإنسان نفسه فى الله ويرى الله فيه . فالمسيح صورة المسيح نفسه وصورة الله ذاته ولم يعد المؤمن للمسيح يرى أية غربة فى شخص الله . والثالوث من الله والابن والروح القدس أو الأقانيم الثلاثة كشف عن مضمون أوجه جدلية مختلفة داخل إطار إيجابية فريدة خارقة . ومع اكتمال العقيدة المسيحية تبرز لحظة العبور الحقيقية أى لحظة الجدل بالمعنى الصورى الأوفق^(٢).

وعلى هذا فالشعب اليهودى هو التمهيد للإنسان لأنه كان شعباً لا يعرف الإنسان وليس للإنسان فيه وجود . ولذلك يتمثل لديه القانون الدينى — وقد خلا من الروح وانعدم لديه الإنسان — فى وعى هدام وفى فعل يعبر به الكائن اليهودى عن لاإنسانيته وسلبيته . والله عنده هو إله العوز والاحتياج لإله

(١) هيجل : فلسفة التاريخ (الجزء الثانى) ص ١٦٣ (ترجمة جيلان) .

(٢) من أجل الارتباط بالله كان من الضرورى الابتعاد عن الأشياء وعن الحقيقة الراقية . وتمثلت هذه الحركة الجدلية لدى المسيح ولدى مجموع الناس الذين شاعروه .

الأريحية والكرم والجود . ويهرب اليهودى من الحقيقة بانتظار المسيح ... أى
مسيح سوى المسيح . . . أى غريب . والله عنده هو صاحب العرش الذى يحكم
ويستبد . وهو الذى يخدم الشعب المختار *La nation privilégiée* .

ولا يجتمع فى اليهودية وفى الشعب اليهودى عنصر المدم وحسب وإنما
يجتمع فيه عنصر التوجس الأصل الذى تغبى عليه كل نزعات الشك . فالرجل
اليهودى يقول تارة : إننى من لا وجود له ، ويقول تارة : إننى الوحيد الموجود .
فيكون بذلك أساس كل شك كما هو الأصل فى كل هدم . والمدم والشك
أصيلان فيه .

وأكبر دليل على إرادة النذالة والخسة عند اليهود وأصالتهم فى البقاء
حيثما هم كشعب مختار بهذه الصفات إلى أبد الآبدين . : أكبر دليل على
ذلك هو رفضهم الاعتراف بشخص عيسى على أنه المسيح .

فالمسيح عيسى بن مريم هو انتقال إلى حياة الروح وعدم الخضوع للمادة أو
عبادتها . . . ولذلك لم يروا فيه المسيح . . . لأن دينهم وهو عبادة المادة وقد
اكتمل لهم بغير مسيح .

الفصل السابع عشر

هيجل وهيلدرلين

تناولت موضوع العلاقة بين هيجل وهيلدرلين عدة مرات في كتاباتى السابقة وهأنذا أعيد تخصيص فصل جديد لهذا الموضوع المثير . وقد سميت لإثبات هذه العلاقة بصورة تنقل إلى القارئ مدى عمق الصلة بين الفيلسوف هيجل الذى نظم بعض قصائد قليلة جداً من الشعر في حياته والشاعر هيلدرلين الذى ظل شاعراً هائماً في سبحات الفكر والفن واضعاً نصب عينيه الموقف العقلى اليونانى الأصيل . وتلقى العلاقة بينهما أضواء كثيرة على فكر كل من الرجلين وعلى فكر فيلسوفنا هيجل بالذات .

وتحدثت عن هيلدرلين في غضون ثلاثة أبحاث بكتابى عن « أدينا والإنجازات العالمية » وشرحت وضعه الشعرى وعلاقته بهيجل وبالجدل الميجلى . وكان ميلاده في نفس السنة التى ولد فيها هيجل أى سنة ١٧٧٠ في مدينة لاوفين على نهر النيكر بألمانيا . والتقى كل من هيلدرلين وهيجل كطالبيين في غرفة واحدة بالمعهد الدينى في مدينة توبينجين بأقصى شمال ألمانيا . وكان ثالثهما شيلنج في نفس السكن بالمعهد . وتوطدت الصداقة بين هؤلاء بصورة قوية مليئة بشحنات من الحب والأحاساس الصادق وتعاونوا فيما بينهم في مواقف كثيرة أثناء حياتهم وكان تعاونهم يتم عن محبة وتقدير وعن ارتباط روحى أصيل .

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن هيلدرلين كان موضوع كتاب كامل عن

الشعر بقلم فيلسوف الوجودية الأكبر هيدجر . وفي رأى هيدجر أن الشعر والفكر تعبير « أولى » أصيل وهما في حد ذاتها لغة عليا تتأدى بواسطتها اللغة ذاتها من خلال الإنسان وعن طريقة . أى أن اللغة ذاتها تعبر عن كيانها من خلال الإنسان عن طريق الشعر والفكر . وفي رأى هيدجر أن الشعر هو شعر هيلدرلين . فهناك الشعر وهناك ما ليس بشعر وأن بدا شعراً . الشعر شعر ولا يوجد نمط ينطبق عليه مدلول الشعر مثل شعر هيلدرلين . والذين ينظمون الشعر لا يعرفون حقيقة هامة وهي أن الشعر شعر ولا يكون إلا شعراً ومن غير المجدى أن يصارع الإنسان من أجل وضع أشعار لا تنتمى إلى الشعر وأن ادعت ذلك وحملت هذا الاسم . والصف الذى يطلق عليه اسم الشعر يكون بمثابة ماهية الشعر ولا يلتبس بما عدها من الأعمال التى تحمل هذا الاسم . أى أن الشعر ليس مسألة نقد أدبي ولا يخضع لأى احتكام نقدي لأنه هو نفسه الذى يحدد جوهر الشعر ويظهر حقيقته ويقاس إليه ما عدها ويفرض قواعده وموازينه .

وينبغى أن نلاحظ منذ البداية أن فكرة الحركة والصورورة احتلت موضعاً أساسياً ولعبت دوراً رئيسياً لدى كل من هيجل وهيلدرلين . والتغير هو سبيلنا إلى عرض الكمال في نظر هيلدرلين ضمن قصيدته عن هيريون كما أنه خص بعض قصائده بفكرة صورورة الروح . وفي رأيه أن الحركة ضرورية من أجل اتحاد الأجزاء وانفصالها ومن أجل حصول كل جزء على حدة من القدر الللىء الكافى من الحياة ونزوعه نحو الكمال أثناء تجدد الكل الموحد في ذاته .

وأضاف هيلدرلين إلى ذلك وكأنه يحرص على إجمال مفهوم العالم بالصورة التى تظهر مدى تقارب نظرة هيجل من نظراته بطريقة رفيعة مع ما فيها من طابع مضطرب بعض الشيء . وكما زادت الأجزاء من حيث للضمون زاد الكل

الموحد في جوانيته . . . وكلما زادت الأجزاء حياة زاد الكل للموحد في حيويته . . . وكلما زادت الأجزاء في تقدمها حساً وشعوراً زاد الكل للموحد في تقدمه تماماً وكالاً.

ويرى هيجل رأياً خلاصته أن حركة الأمتداد والتوسع نحو خارج الذات والنشوة ثم العودة إلى الباطن تؤدي عند الرجوع إلى الذات إلى الغنى والنماء نتيجة لهذا الخروج ذاته نحو العالم البراني . ويعمد هيجل إلى الالتقاء مع هيلدرلين التقاء قوياً بأن يهتم بتوحيد هذه الفكرة مع فكرة الصراع الجواني الذي ينتصر في النهاية . فالأجزاء تتقابل في تضاد إحداها إزاء الأخرى ويصارع بعضها بعضاً بحيث تنشأ وحدة جديدة تولد من هذا الصراع المضاد المزدوج . وهذا يعني طبعاً شيئاً واحداً وهو أن العالم عبارة عن صعود تدريجي يبدأ من أكثر الأشياء بساطة وأصالة حتى يبلغ أعلى الصور والأشكال وأرفعها .

ولا نملك بعد الاطلاع على هذه المشابهات والملاحق الفكرية لدى كل من هيلدرلين وهيجل إلا أن نقسامل عن حقيقة العلاقة بين الرجلين : الشاعر والفيلسوف . ولا يستطيع أحد أن يقطع بشيء على نحو ثابت بهذا الصدد ما لم يقرأ كل الدراسات التي دارت حول هذا الموضوع . وهي دراسات غنية وثمينة في الواقع ولا شك أن قراءتها قد تفيد عند إعداد بحث أو رسالة كاملة للماجستير أو للدكتوراه في هذا الصدد . ولعل أحداً يستطيع أن يخصص الوقت والجهد الكافين لهذا الغرض . ونكتفي هنا بأن نقرر بأن هذه العلاقة تستحق دراسة جادة في ثلاث أو أربع مئات من الصفحات كبحت للدرجة جامعية .

ولكى أكشف عن مدى السذاجة التي يتمتع بها النقاد الذين يزعمون أنهم متخصصون في هيجل أشير إلى أحدهم وكان قد ادعى الحرص على هيجل

من افتراءاتى وأحكامى القائمة بلا مبررات ومتناقضاتى التى لا تنبنى على مركب فكتب مقالا^(١) عن كتابى الأول عن هيجل قائلا مايلى :

« من الأمور التى تحير القارئ حيرة شديدة فى كتاب الأستاذ اليدى كثرة الأحكام التى يلقها المؤلف بلا برهان ولا دليل ولا حتى وقعة قصيرة للشرح والتحليل ، بل إن فى بعضها ما يوحى بالمبالغة الشديدة . خذ مثلاً قوله : « إن الجدل بصورته الهيكلية النهائية كان يتمثل بمخافيره فى شعر هيلدرلين (ص ١٣) » .

ويستمر صاحب المقال فيعلق بعد ذلك على عبارتى بقوله : ولا أحد ينكر أن هيجل تأثر بهيلدرلين . . . ولكن صياغة الأثر بهذه الصورة فيها مبالغة شديدة^(١) . وفى اعتقادى أن الأستاذ اليدى لو أقام البرهان على صحة هذه العبارة لقدّم لنا شيئاً عظيماً للغاية .

ورددت عليه بمقال موجز تحت عنوان : « هذا الشيء العظيم للغاية . . . أنا فعلته ياسيدى » . وقلت فيه رداً على هذه النقطة التى ذكرها :

« وفعل ياسيدى الكاتب . . . هذا الشيء العظيم للغاية أنا فعلته . وقد أخجلت تواضعى والله . فلو أنك قرأت الفقرة التى اخترت عبارتى عن هيلدرلين منها لوجدتني أقول فى مطلعها . . . أى فى أول سطر منها (ص ١٣) :

وكنت قد أثرت موضوع الصلة بين هيلدرلين وهيجل فى مقالات سابقة

(١) هذا الكاتب هو مؤلف كتاب « الجدل عند هيجل » الذى من أهم مراجعه كتاب

قصة الفلسفة الحديثة لوكي نجيب محمود عن هيجل ١١

(٢) لأدري طبعاً أين الاضطراب لإذن؟ وكان يمكن سيادته ما دام يسلم بأثر هيلدرلين على هيجل أن يكتفى — حرصاً على شرف القول — بالعبارة الأخيرة وحدها كتقد لمؤاخذتى على المبالغة . . لا على الأحكام بلا مبررات ولا برهان ولا دليل و . . الخ .

(وردت بهذه المناسبة في كتابي (هيجل) ملحوظة في أسفل الصفحة تشير إلى ص ٣٠٧ بكتابي : أدبنا والاتجاهات العالمية) وأشارت فيها إلى احتمال أن يكون هيلدرلين مصدر الدفع الشعري وصاحب الإيحاء والاقتراح والتوجيه لفكرة الجدل على نحو ما استخدمها هيجل .

هذا هو كلامي ياسيدى فى السطرين السابقين تماماً على العبارة التي أخذتها (عاراً) لى والعار كله لك حين لا تقرأ عبارة سابقة على عبارة تؤاخذنى عليها . وكيف بنى آراء وأفكاراً على جملة مقطوعة من ققرة دون أن تقرأ بقية الفكرة ؟ وهل هذه هي عادتك في التفكير ؟ ولو أنك عدت إلى هذه المقالات التي أشرت إليها كرجع هنا لعرفت أنني فعلت الشيء العظيم للغاية الذي أشرت إليه وهو اكتشاف الجدل الميجلى في قصائد ألمانية ترجمتها عن هيلدرلين إلى العربية . . وهذه المقالات التي جمعها عن هيلدرلين ضمن مقالات كتابي أدبنا والاتجاهات العالمية نشرت مرتين . مرة في الكتاب ومرة قبل هذا بمجلة « المجلة » واستوفت بذلك شرط الإعلان والإعلام .

هذا هو بعض ما جاء بردى على كلام ذلك الناقد الحصيف الذي كان قد انتهى من رسالته للمجستير عن الجدل عند هيجل وذكر من بين مراجعها كتاب جان فال عن شفاء الوعي في فلسفة هيجل (كما هو واضح من الرسالة المطبوعة) عندما كتب نقده ذاك . ولو كان قد تصفح ذلك الكتاب تصفحاً عابراً لشهد بعينى رأسه اسم هيلدرلين أكثر من مرتين وثلاثة في كل صفحة من مطلع الكتاب إلى نهايته وأحياناً أكثر من ست وسبع مرات كأن الكتاب كله لا يعدو أن يكون موازنة بين هيلدرلين وهيجل ولإطلاع على بعض التشابهات بين فكر كل من الرجلين بما لا يجعله في موضع المفاجأة حياله على هذا النحو وبما لا يقع منه موقع الاستغراب كما لو كان إزاء أحداث عظام على طريقة مفارقات أهل الريف حين يهبطون إلى أماكن الحضرة ١١

وقد ذكر جان فال الكثير عن هيلدرلين وفلسفته وأقواله بهذا الكتاب بما لا يدع مجالاً للشك في التقارب المطلق في ملامح التفكير بين الرجلين . فهيلدرلين اعتقد اعتقاداً جازماً بضرورة وجود الأشكال المتنافرة . وأورد بهذا الصدد كلام هرقلitus عن (الواحد) المختلف عن نفسه في كتابه تحت عنوان هيبريون Hyperion وعبر في بعض مجزواته الفلسفية عن الدلالة المتعارضة مع ذاتها . « فالفكر يوجد بين ما هو متعارض ويوجد التعارض في داخل ما هو موحد . . أما في الدلالة فتمة ارتباط بما هو متعارض بمقتضى الإيقاع . ويجرى الاتحاد بفضل التعارض ذاته وعن طريق التماس والاحتكاك الفاشء بين الأطراف كأنه موازنة بين المتعارضات في صميم تعارضها وتقابلها ذاته . واهتم هيلدرلين كثيراً بإظهار كيف تهتم الحياة ذاتها بالتوحيد بين للتقابلات في حالة أقصى تقابل بينها . ويحرص هيلدرلين على تمييز اتحاد الحياة الشعرية الخالصة بمقابلها بمقتضى الإيقاع من اتحاد الحياة الشعرية من حيث اتحاذها لصور خاصة جزئية مع مقابلها المباشر . ويقول هيلدرلين أيضاً عن أنباز وقليل إنه الرجل الذي تتحد فيه كل التقابلات والتعارضات بطريقة عاطفية وجدانية .

ويقول جان فال بهذا الصدد إن ما يدهش ويذهل حقيقة هنا ليس مجرد التشابه بين النصوص لدى كل من هيجل وهيلدرلين . المدهش والذهل هنا ليس هذا فقط وإنما تلك الطريقة الخاصة في الحشد الفكرى للادى للمثل لدى هيجل في عنصر ديني ولدى هيلدرلين في عنصر شاعري . وعن هذين الطريقين يبلغ كل منهما عن طريقه الخاص ما يسميه هيلدرلين بالتقارب بين ما هو غريب . والصراع عند هيجل صراع بين الأفكار في داخل روح الفلاسفة للتوالين المتتابعين على مر الزمن وفي داخل الروح الخاصة بكل فيلسوف على حدة . أما عند هيلدرلين فالصراع بداخل روح الشاعر نفسه حيث يجري بين الباطن

والحاجة إلى التخريج أو بين المضمون الروحي الذى يمثل القراءة جميع الأجزاء والشكل الروحي الذى يمثل تغير الأجزاء . فهو عند هيلدرلين صراع بين سياق كلام ضد سياق كلام آخر على نحو ما هو الحال فى التراجيديات الاغريقية من أجل تغلب أحدهما على الآخر^(١) .

وقد تبين هيلدرلين بمشاعره على الأقل معنى « الكلى العينية » فأسماء بالحياة الشعرية بقدر ما تعبر عن نفسها فى صور وأشكال شعرية عديدة ممكنة وهذا هو ما يناظر الكلى العينية الميجلى بالفعل لدى هيلدرلين . إذ لا يمكن أن تتوقف الروح الشعرية عند حياة متقابلة إيقاعياً أو متضادة إيقاعياً كما لا يمكنها أن تتوقف عند الامساك بهذه الحياة عن طريق التعارض للسرف الذى يمسى بلا حدود . ولا بد أن توفر الروح الشعرية لنفسها فى وحدتها وتقدمها الإيقاعى وجهة نظر لا نهائية حيث يتحرك كل شئ فى حركات تقدم ونكوص خلال تقدم وتغير إيقاعى فها هنا تتوفر وحدة لا نهائية تتواصل فيها اللحظات وتتداخل وتتأنى ويحضر كل منها فى الآخر . والشعور بإزاء هذه المدة الزمنية وإزاء هذا الاستمرار فى الحضور هو علامة الفردية الشعرية .

وعند هيجل توجد الحركة التى تتقدم ابتداء من الوحدة البدائية الساذجة وحتى تبلغ الوحدة الأخيرة . وقد تخيل هيلدرلين هذه الحركة وتصورها على أنها نحو دائرى . وفعل هيجل نفس الشئ حين حاول تشبيه الجدل من أجل تقريبه إلى الأذهان فصوره على نحو دائرى . ولم يحاول الكثيرون من المعلقين الإلحاح على فكرة دائرية الحركة الجدلية على أساس أنه تشبيه تقريبي للفكرة . وفى رأى هيلدرلين أنه بمجرد تبادل الذات والموضوع والعام والجزئى

(١) جان فال : شقاء الوعي و فلسفة هيجل ص ١٨٨ — الملحوظة الثانية .

للطبائع الخاصة بكل والدور الوظيفي الخاص بكل انتهت مشكلة المصير وصادفت الحل اللازم لها . ومن شأن التضحية أن توحد بين الفردى والكل . ويمرص هيجل عند عرضه فكرة المصير على أن يقدم النموذج للموضوعى من الحياة والتاريخ شأنه فى كل كلام عن أى تصور من التصورات . والواقع أن فائدة المحادثات التى دارت وكانت تدور عادة بينه وبين هيلدرلين فى أروقة الدرس أو فى مسكنهما بالمعهد أو فى الزهات الخارجية البسيطة أثناء فترة الشباب وأثناء مرحلة فرانكفورت الواقع أن فائدة هذه المحادثات كانت تبدو واضحة فى فكر هيجل عندما يضرب الأمثال الواقعية من الحياة والتاريخ لتقريب التصورات إلى أذهان القراء . أى أنه كان يستفيد من حوار مع هيلدرلين حول موضوعات التراجيديات الإغريقية وأسرار العقيدة المسيحية وحياة المسيح^(١) .

فالحياة شأنها شأن الوجود فى نظر كل من هيلدرلين وهيجل لا تكاد تنفصل وتفترق إلا لى تتحد من جديد . والدين فى نظر كل منهما هو تسامى الإنسان إلى الحياة اللانهائية وإلى الروح فيما فوق الطبيعة والحياة التى تتجلى فى الطبيعة . واجتمع هيجل وهيلدرلين على صوفية ديونيزوسية ذات انبثاق وجدانية فنية وذات انتفاضة ديناميكية إرادية . وكان الوحي الدينى للمسيح تعميقاً للوحي الدينى الوثنى لدى هيجل وهيلدرلين وكأنه ضرب من الوثام والملاءمة بين اللانهائى والنهائى . وأراد هيجل أن يضم الصفاء وهدوء الفكر الخاص بالحضارة اليونانية إلى المعاناة اللانهائية فى المسيحية . وتكلم هيلدرلين عن الدين الجديد والملكمة الجديدة التى ستمثل العهد التاريخى الجديد . واتفق كلا الرجلين على الاستفادة من الأديب المسرحى والفيلسوف الشاعر فريدريش فون شيلر Schiller (١٧٥٩—١٨٠٥) ومن كتاباته للتقنة بروح الثورة ومن

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ١٧١ .

إيمانه بالحب والثالية والإيثار . وتعلما منه الكثير بالفعل وبخاصة في ميدان الفكر الاجتماعي والأخلاقي^(١) . واعتاد هيجل أن يتمسك بمعنى الوحدة الحية التي تجمع بداخلها الجزئي والعام بعيداً عن أى تصورات . وتتنوع هذه الوحدة إلى ما لا نهاية في كل لحظة . واعتاد هيلدرلين بدوره أن يرى في فكرة الحياة بعمامة وسيلة لخلق الوحدة بين الحالات المتقابلة والمتعارضة^(٢) .

وهكذا تخلق الروح الوثام بيننا وبين كل شيء في النهاية على حد تعبير هيلدرلين وكأنه يصوغ أفكار هيجل . فلا نكاد نفترق حتى يعود الشمل إلى الإلتئام من جديد على نحو أكثر عاطفة وقوة في سلام إلهي فيما بيننا وبين الجميع وفيما بيننا وبين أنفسنا . ونموت لنعيش من جديد . ويشبه هيلدرلين أوضاع العالم للتناثرة بخصام العشاق والأحبة . إذ يفتت الوثام وينفرد في قلب الصراع ويعود كل ما كان منفصلاً إلى اللقاء من جديد . فبلا موت لا تكون حياة . والواقع أن الانفصال يأخذ معنى عميقاً لدى هيلدرلين لا يشبهه إلا معنى الوعي الشقي أو انقسام الوعي وانشقاقه لدى هيجل . وآمن هيلدرلين بالوثام السحري الذي سيجمع بينه وبين معشوقته بشكل من الأشكال ويخلق الاتحاد بينهما . وكان الانفصال والمعاناة والألم ضرورياً لدى هيلدرلين . وكتب هيجل صفحات تحمل نفس هذا المعنى وتشبه إلى حد كبير عبارات الشاعر هيلدرلين شاعر الشقاء والخلود .

وسبق أن ترجمنا قصائد من أشعار هيلدرلين للكشف عن مقومات الجدل وعناصره لدى هيلدرلين في أعماله الشعرية . وتقيدى صورة الجدل في ثنايا قصائده على نحو ظاهر ويمتد جدله امتداداً لا نهائياً نحو فراغ خفيف أشبه ما يكون بالعدم . فكان الجدل في تقديره يؤدي إلى عين الفراغ المائل في عبادة

(١) نفس المرجع ص ١٥٦ .

ايزيس عندقدماء المصريين الذين اعتادوا عبادة الفراغ والخواء .

فكان هيجل يبدو واضحاً في أفكار هيلدرلين الفلسفية ممثلة في جذورها اليونانية القديمة كما كان هيلدرلين ماثلاً في فكر هيجل كأفق بعيد وكخاطر سريع ممتد في قوله وتعبيره . واستطاع هيلدرلين أن يغرس حب اليونان وحب أفلاطون وحب الجمال والفن والوثنية في قلب زميل دراسته وأن يعاونه أحياناً على اكتشاف طريقه . واستطاع هيجل من جانبه أن يزرع النبت الأخضر المزهر الذي لم تكن تكني يراعات الشاعر لخلقه والحذب عليه وتعهده بالرعاية من أجل النمو والسمو والاشراق .

الفصل الثامن عشر

هيجل وماركس

شرحنا من قبل موضوع الجدل الهيجلي في هذا الكتاب نفسه مرة وفي كتابنا عن هيجل مرة أخرى وفي كتاب القضايا للعاصرة في الفلسفة مرة ثالثة^(١). وانتهينا في الصفحات السابقة عن الجدل الهيجلي إلى أنه من صميم فلسفة هيجل وأنه لا يصلح لكي يقوم مقام التهج في هذه الفلسفة الهيجلية لأن التهج في العادة يأتي من خارج الفكرة لا من صميم كيانها ويعد بمثابة الأداة التي توأم بين الفكرة والواقع.

وكان من السهل بعد ذلك على الفلسفات النابعة من الهيجلية إما أن تستغنى عن الجدل نهائياً وتستكمل منظورها الفلسفي على أساس مفهوم التناقض في حد ذاته كما هو الحال في فلسفة برادلي في إنجلترا مثلاً أو أن تقطعه من كيانه الفلسفي لتستغله كبداً وكنهج مستقل عن بقية مضمون فلسفة هيجل على نحو ما جرى عند ماركس.

ومن المبالغة بغير شك أن نقول إنه — أي ماركس — استغنى عن بقية فلسفة هيجل ولكننا قصدنا بهذا التعبير مجرد الإشارة إلى أن ماركس استخلص الجدل كمنهج مستقل عن بقية الأفكار الفلسفية التي وصمها بالصوفية عند هيجل. والواقع أن ماركس تأثر شكلاً وموضوعاً بفلسفة هيجل. ونقول شكلاً وموضوعاً لأننا نحذر استخدام كلتي مذهب ومنهج في كلامنا عن فلسفة

(١) كتبنا كذلك عن هيجل والجلد في خاتمة كتابنا عن «التقد والجمال عند العقاد» في موضوع الجمال وتعرضنا له أيضاً في «العقاد هيجلياً» بكتابنا عن «الفلسفة الاجتماعية عند العقاد». أنظر كذلك مقالاتنا عن «هيدلرلين» بكتابنا «أدبنا والإنجازات العالمية».

هيجل لأنه هو نفسه كما أشرنا من قبل أفاد بأن النهج لا يمكن أن يكون مختلفاً عن موضوعه ومضمونه .

وكان ماركس قد وصف فلسفة هيجل بأنها تعبير تأملي عن العقيدة المسيحية الألمانية . وجاء هذا الوصف في دراسة له تحت عنوان العائلة المقدسة واعتبر ماركس مذهب هيجل ضرباً من الخلق والابداع الباطني أو الجواني . ورأى أن مذهبه هو تطور أو تنمية للأفكار في نظام ضروري وحتمي مؤلف من عبارات وألفاظ منطقية بعيدة تماماً عن الحياة الزمنية . ولا يمكن أن نفعل الخلاف الأصيل بين التفكير الأخلاقي الثوري وبين هذه الثالثة للوضوعية كما صاغها هيجل عاقداً عن طريقها هوية كاملة بين الحقيقي والعقلي .

ولإذا مضينا مع نفس هذا المنطق في الموازنة بين ماركس وهيجل وجدنا تعارضاً أصيلاً آخر في مجال السياسة بين الروح الثورية عند ماركس وسياسة التأقلم والمعايشة عند هيجل وهي سياسة التوفيق والمهادنة كما يسمونها في العادة . والواقع أن الأمر هنا يصور موقف ماركس نفسه حيال الأحداث ويمثل طريقته في الوعي بهذه الأحداث والوقائع في غضون شبابه ومن خلال رؤيته الشخصية . وميتافيزيقا هيجل في نظره هي التعمير للميتافيزيقي عن الرجعية وعن الفلسفات القديمة وضرب من الوجدان المتجدد . ولذلك تأتي فلسفة هيجل السياسية في تلاؤم واتفاق مع ميتافيزيقاه . وسبق أن أشرنا بوضوح إلى مذهبه في المعقولة الكلية للوجود على أساس أنه مذهب هيجلي ذو أهمية قصوى بالنسبة إلى سياق فلسفته . وتعني المعقولة الكلية للوجود الاستناد إلى تعبير هيجل للشهور : « كل ما هو حقيقي عقلي وكل ما هو عقلي حقيقي » وكان هيجل يعني بذلك تقديم عبارة تمحصيل حاصل مؤداها أن كل ما هو حقيقي عقلي ثم اشتق منها عبارة عابثة هي أن كل ما هو قائم موجود «عقلي» . ويقال إن هيجل لم يكن يفرق بين

الحقيقة والوجود حتى تاريخ نشر الطبعة الثالثة من موسوعة العلوم الفلسفية سنة ١٨٣٠ .

وقد اتهم الناس هيجل في حياته بأنه كان يحاول التقرب إلى النظام البروسى تحت حكم فردريك وليام الثالث . وقيل إن عباراته المشهورة : « كل ما هو حقيقى عقلى وكل ما هو عقلى حقيقى » إنما قيلت لتنسب العقل إلى الواقع المائل وإلى الحكم القائم . فهذه العبارة هى التى أوحى بمذهبه الذى أطلق عليه اسم المعقولية الكلية للوجود . وقد ظهرت لأول مرة فى غضون مقدمة كتابه عن فلسفة القانون فى طبعته الأولى سنة ١٨١٩ (Rechtsphilosophie) واعتاد أعداء هيجل أن يصوروه كأحد المؤيدين للحاكم بناء على منطوق هذه العبارة .

وقد انبرى هيجل لمهاجميه ورد عليهم رداً يدفع به عن نفسه أى ضرب من ضروب للسالة أو الانهزامية . وقال إن العبارة لا يقصد بها دفع الناس إلى الركون إلى الاستسلام والحدود كما يزعمون لأنه لا يرى أن الوجود لا يكون حقيقياً بمجرد كونه وجوداً . ولا يكون كل وجود مهما كان حقيقياً وليس الوجود فى حد ذاته حقيقياً بصورة مطلقة . فالوجود الحقيقى بصدق وحق هو الوجود الأقرب إلى الكمال وإلى الوجود المثالى والكمال المنطقى فى آن معا . فهو أشبه ما يكون بالمعيار ويمكن أن نجد بعض دلالات هذه الفكرة لدى الناس فى كلامهم العادى كما يحدث عندما يقول بعضهم هذا رجل حقيقى أو هذه اتى حقيقية . ولهذا فليس الوجود حقيقياً بمجرد أنه وجود وإنما يصبح الوجود حقيقياً إذا تميز بالاقتراب من الكمال المنطقى . وعلى نفس هذه الوتيرة نقول إن الحالة السياسية القائمة لا تكون معقولة إلا فى حالة واحدة وهى عندما تكون حقيقية أى عندما تبلغ درجة الكمال المنطقى .

وتسائل هيجل بعد ذلك إلى أى حد يمكن أن نمد الحالة السياسية القائمة حقيقة ؟

هذا هو السؤال . ثم يأتى سؤال آخر وهو ما هو المعيار الذى يمكن على أساسه تقدير حقيقة السياسة القائمة فى الدولة البروسية فى ظل فردريك وليام الثالث ؟

والأرجح والأقرب إلى العقل أن يقال لا توجد دولة حقيقية بصورة مطلقة أو غير حقيقية بصورة مطلقة . أو بعبارة أخرى لا توجد دولة حقيقية على النحو الأمثل كما لا توجد دولة غير حقيقية تماماً . ومن هنا يظهر لنا أن الحقيقة ليست نقيض الوجود القائم ولكنها معياره . وكلما زادت درجة الحقيقة فى شئ من الأشياء كان وجوده أمثل وصار بعد أقرب إلى الحقول . فليس هناك ما هو حقيقى مائة فى المائة كما ليس هناك ما هو معدوم الحقيقة تماماً .

وقد يكون هذا التفكير الليتافيزيقي بعيداً عن الثورية فى نظر البعض ولكنه فى الواقع يدفع كل من يفكر إلى الحرص على تمييز الواقع القائم وتقديره مع النظر فى عيوبه ومدى بعده عن الكمال . وهذا فى حد ذاته من أقوى دوافع الثورة ومن للبداىء الأساسية الراسخة التى يؤدى مفعولها وتأثيرها المستمر إلى إحداث واقع ثورى وتدعيم روح النقد لدى الناس وخلق روح التمرد والسخط بصورة إيجابية واضحة وعلى نحو قد لا يبلغه تأثير المعارضة الثورية المباشرة . ولهذا يلزم أن نفكر تفكيراً إيجابياً بعض الشئ فيما يتعلق بالأزمة التى قامت بين ماركس وهيجل . فلو لا هيجل ما كان يمكن أن يكون ماركس . وإذا كان ماركس قد تحول إلى نمط فكرى متطرف الدعوة إلى الثورة فنشأ سياق تفكيره من هيجل ومعارضته لهيجل جزء متطور من الفاعلية (١٨٢ — هيجل) .

التي كان هيجل نفسه يتصور وجودها يوماً ما كرد فعل ضروري لبذور الثورة العقلية التي وضعها على صفحات كتبه .

ولهذا رسم هيجل كل ملامح المجتمع والدولة بطريقة تهيء لها التأثير في كل من يقرأها وفي كل من يحاول أن يقيس الحقائق بالنسبة إليها . الدولة عند هيجل هي تجسيم المبادئ الأخلاقية وتحقق الحرية بصورة عينية كما جاء في كتابه عن فلسفة القانون في الفقرة (٢٥٧) وما بعدها . ولهذا كانت الدولة ذات أولية منطقية بالنسبة للمجتمع وكانت كذلك شرطاً أساسياً للحياة الاجتماعية بأي شكل ومن أي نوع .

وقد اعترض ماركس على هذا التصور واشترط أن تكون الدولة نفسها نتيجة للحياة الاجتماعية . ولم يتصور بحال أنها شرط وجود الحياة الاجتماعية فالدولة هي النمو التاريخي للمجتمع في نظر ماركس . ودليل كارل ماركس على ذلك هو أن بعض المجتمعات ليست متمتعة بصفة الدولة وليس لها كيان الدولة . وعلى ذلك فمن الضروري أن يسبق المجتمع الدولة منطقياً وتاريخياً في آن معا .

ومن الواضح هنا أن التفاهم والاتفاق بين النظريتين من أصعب الأمور وأبعد ما يكونان عن التحقق فهيجل يرى الدولة كما لو كانت تمثل المبدأ للطلق للعقل وينظر إليها كأنها القوة الروحية التي تهب الإنسان كل قيمته . فالدولة هي التي تعين على تجاوز الأنانية العقلانية المتفشية في المجتمع البرجوازي . أما في نظر ماركس فالدولة هي التعبير عن النزاع الطبقي الناشئ عن الأنانية وهي الدليل أيضاً على هذا النزاع . وعلى هذا فالدولة بالنسبة إلى هيجل كانت ذات طابع مستقل قائم على صيغ الأخلاق والمنطق . ثم أصبحت بالنسبة إلى ماركس تستمد جذورها من الانقسام الطبقي في المجتمع الموجود بالفعل . وقد

صعد هيجل فكرته عن الدولة تصعيداً روحياً ظاهراً عندما جعلها تسامياً نظامياً لكل الاختلافات الاجتماعية . وأدى به ذلك إلى رؤية ما من شأنه أن يشترك فيه الناس جميعاً نظرياً وإلى تجاهل كل ما يثير الانقسام والانفصال في صفوفهم من الناحية العملية . ولهذا كانت فلسفة هيجل السياسية جانباً من فلسفته الدينية .

ولكن الواقع أن الاختلاف قليل بين كل من هيجل وماركس على الرغم من التناقض الظاهر بين موقفيهما^(١) . ورأى هيجل في هذه النقطة يلتقي في صميمه بموقف ماركس وإن تعددت السبل . وقد يبدو الخلاف عميقاً بين كل من الرجلين في المنظور الأصلي الذي يطلان منه على هذه الحقائق . غير أن العارف بهيجل معرفة عميقة يمكنه أن يتبين نقاط الالتقاء الحقيقية بين الرجلين على الرغم من الاختلاف الظاهر بينهما من ناحية أسلوب التناول على أقل تقدير .

وبما لا شك فيه أن مرجع هذا الاختلاف إلى أمرين أولهما : أن الموقف الحاسم المحدد إنما يحىء من جانب ماركس بوصفه أميل إلى علم الاجتماع منه إلى علم الفلسفة وبوصفه أحرص على اتخاذ رأى قاطع فيما يتعلق بالجدل الصاعد . وقد يكون في موقف هيجل ما يدعو إلى القول بالرأيين معاً واتخاذ كلا الموقفين . فن المعروف أنه يوجد عند هيجل إلى جانب التفسير السابق للدولة في نظره جدل أساسي في كل فلسفته هو عبارة عن تحديد مبدئى لعملية الترابط

(١) حاول جورفيتش Gurvich في كتابه عن علم الاجتماع عند كارل ماركس أن يقلل بقدر المستطاع من شأن التراث الهيجل في التأثير على فكر ماركس . وسنشير إلى ذلك في الفصل القادم .

الحدثى فى إطار وقائع الفكر والوجود معاً جنباً إلى جنب على ضوء الحركة الوحيدة من أسفل إلى أعلى . ولا شك فى أن هيجل قد أقدم على الكلام فى موضوعات السياسة وفى ذهنه فكرة واضحة عن تطبيق هذا المخطط . والتفكير الهيجلى سياسى فى جوهره . وهذا يدعونا إلى التساؤل عما إذا لم يكن الصعود من المحدود إلى اللامحدود فى تفكيره الاجتماعى ومحاولة الارتفاع بالإنسان إلى مستوى الطائفة الكبيرة نوعاً من الحرص على أن يكون المجتمع كوجود مقترناً بالدولة كفكر وأن يكون الصعود من هذا إلى تلك متضمناً فى تركيب الجدل ذاته ، والجدل الهيجلى يقيم عملية الارتفاع من المحدود إلى اللامحدود على قبول إرادى أو على اتفاق ورضا إراديين . وفضلاً عن ذلك فالتناس يرتفعون إلى ما وراء حالة الاستلاب والاعتراب الكامنة فيهم عن طريق الفعل الذى يقبلون به تمديهم فى إطار الحقائق التاريخية العرضية التى تقيد الوجود الإنسانى بشروط وقيود وأوضاع معينة ، فالإنسان سبيله إلى الارتفاع إلى اللامحدود والانهائى عن طريق الارتباط بفعل التحدد التاريخى الوضعى . وهذا التحدد التاريخى هو الذى يضع شرطية الوجود الإنسانى لأنه هو نفسه تاريخ الشعوب أو الدول التى يمثل كل منها كليا عينياً . وستصبح فلسفة القانون الطبيعى أى العقل فكر الدولة أو فكر الشمولية التى يتخطى الفرد نفسه فى وسطها من حيث هو جزء يحاول أن يحمل من مصيره وجوداً فعلياً . وإيجابية الأخلاق ذاتها هى حياة الشعب . ولهذا قلنا من قبل إن فلسفة هيجل السياسية تمثل ارتباطاً بالجذور وتعقيداً للآس وتمسكاً بالأصول الأولى .

فالفكر فى السياسة وفى الطبيعة هو كمال عملية التطور . . فى السياسة الفكر هو كمال عملية التطور التى تتخلص بها الفكرة من الاستلاب والغربة ، وفى الطبيعة الفكر هو كمال العملية التى تتخلص بها الفكرة من الالعقل المطلق

ولهذا لا يمكن أن يكون موقف ماركس جديداً بالمرّة أو مناقضاً تام
المنافضة لموقف هيجل .

ولكن هذا لا يمنع أن يكون ماركس قد رأى في نفسه موقفاً مناقضاً من
حيث للنظور العام الخاص بموقفه ورأيه ازاء موقف هيجل ورأيه . وما يمتلئ
بغير شك قطبين على طرفي تقيض في مفهومهما عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها .
وقد كانت الفلسفة في نظر هيجل مجرد اعتبار الاشياء وتأملها عن طريق
الفكر^(١) . وهى في عمومها ايمان للنظر وتأمل ومن أخص أنشطة العقل القائمة
بذاتها والمستقلة بمهمتها . وموضوع الفلسفة عند هيجل ماجرى بالفعل وهدفها
توضيح ماسوف يجرى أى تفسيره بلغة الضرورة المنطقية . ولا بد من ملاءمة الحدث
مع كل موحد متطور بحيث لا يصلح أن يكون سوى ماهو عليه . وهكذا
تتكشف دلالات الحدث كما يتبين معناه وتتكشف بالتالى مهمة الفلسفة
كضرب من تعميل الوجود .

وكان هيجل يتصرف بعد ذلك إلى تذليل صعوباته الفكرية بطريقة
لاهوتية ليضيف مسائل ليست من صميم العمل الفكرى ذاته . فهو يحاول
تفسير المعنوية التى يشتقها من دلالة الاحداث والاشياء على أساس أن معنى
الاشياء هو الله نفسه وأن البحث عن معنى الاشياء من المهام المقدسة . وكل
تفسير فى نطاق الاشياء هو تبرير كما أن كل تاريخ هو تاريخ الربوبية ذاتها .

أما ماركس فقد كان يرى الممارسة فى الحياة أصل كل نظرة وكل فكرة
النظرية هى مجرد مرشد إلى الممارسة (Praxis) . وليس موضوع الفلسفة سوى
مشاكل الإنسان والتاريخ والحضارة . وتتميز الإجابة على أى سؤال فى هذه
الفروع بالامالة إذا أدت إلى الارتقاء بشىء عيى . وتعد الإجابة صحيحة

كلما أدت إلى وضع الأمور في نصابها وإلى حل الصعوبات العينية التي نشأت عنها المشكلات ذاتها . والوجود العيني المائل في متناول الفكر عند ماركس ولكن الفكر لا يخلق الوجود . والنشاط الحيوى الإيجابى جزء مكمّل لعملية التفكير . وليس سؤالنا عما إذا كان فى إمكان الفكر أن يبلغ الصدق الموضوعى من المسائل النظرية ولكنه مسألة عملية من قبيل الممارسة . ولا بد من تطبيق الصدق فى الواقع العملى . ولهذا تميزت الفلسفة فى نظر ماركس بأنها ليست استعادة لتأمل الماضى ولكنها استباق للمستقبل . وتحرص فوق هذا على دراسة الحاضر دراسة تذلل امكانية التغير لكل معالته . ومن هنا أصبحت الفلسفة فى تعريف ماركس أداة للتحرير الاجتماعى .

وإذا كان المفهوم الحديث للفلسفة قد أحالها إلى تحليل المقولات الأساسية مثل مقولة الزمان والمكان والعلية فقد حرص ماركس على نقل كل هذه المقولات إلى مجال منطق العلوم كأنسب موضع لدراسة هذه المقولات وكأقرب تخصص لتحقيق هذه التحليلات . وعلى ذلك يكفى أن نزمج كل مواد المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية بعيداً عن نطاق الفلسفة لكي تنحصر فى نطاق واحد بعد ذلك وهو نطاق التأمل النقدى للقيم . ولا شك فى أن القيم كانت مزروعة بطريقة موضوعية فى طبيعة الأشياء ذاتها عند هيجل . غير أن ماركس ألغى الفلسفة كبجث فى القيم وجعل منها إحالة مستمرة إلى مسائل الأخلاق والاجتماع والسياسة . ومن هنا أصبح كلام ماركس عن النقد يشير إلى أن النقد فى حقيقته منهج فلسفى على نحو ما جاء فى تعليقه على فلسفة القانون عند هيجل .

ولا يزال موقف هيجل فى نظرنا قريباً جداً إلى كل الإيماءات التى تطلع إليها ورسم أبعادها ماركس . ولا شك فى أن بعض التهويمات الدينية فى فلسفة

هيجل لا تعيب موقفه ولا تفسد حقيقة رأيه ما دام من الواضح الجلي أنه لم يكن يقصد إلى ذلك إلا بأسلوب يتلاءم مع تقريب الحقائق ومع عقلية العصر .

غير أن الاختلافات العميقة ترجع إلى مسائل أخرى حادت بطريق ماركس عن طريق هيجل تماماً وإن كنا سنلخص دائماً أن هيجل هو صاحب الأخطاء الأكبر وصاحب التأثير الأعم على مواقف ماركس وفلسفته وعلى كل معارضاته التي جاء بها في غضون فلسفته ازاء الهيجلية الأصلية .

وقد أشرنا من قبل إلى أن المنهجية الجدلية كانت أبعد ما تكون عن روح الجدل الهيجلي والفلسفة الهيجلية بعامة . فالجدل جزء أصيل في فلسفة هيجل وهو نفسه هذه الفلسفة وينبع من صميم ماهيتها وكيانها . ولا يمكن أن تتبع المنهجية إلا كأداة غريبة عن صميم الكيان الفلسفي الهيجلي . وكان من أيسر الأمور على الماركسية فيما بعد أن تجعل للمادية منهجية علمية . فالمنهجية للمادية هي وحدها المنهجية العلمية . وأدى هذا التعارض إلى تحديد قاطع للمادية في مقابل الثالثة وإن كان من الصعب أن نحكم بالتعارض للطلق بين فلسفتي هيجل وماركس . ومن المقطوع به أن ماركس تتلمذ وقتاً طويلاً على هيجل وبخاصة على كتابه عن ظاهرة الفكر . وقد وقع هذا الكتاب في نفس ماركس بصورة قوية وأحدث في نفسه تأثيراً كبيراً بكل ما جاء فيه من تأكيد لفاعلية العقل خلال عملية المعرفة . وما هو معروف لدى الناس ليس معطى سهلاً ميسراً وحسب ولكنه كذلك موضوع لفاعلية . فالمعرفة الإنسانية نتاج تطور الوعي تطوراً إيجابياً إزاء الأشياء الموجودة قبل ظهور الوعي ذاته . واتفق هيجل وماركس منذ البداية على أن الوعي يلعب دوراً إيجابياً فعالاً في معرفة الأشياء ولكنهما اختلفا بعد ذلك فيما يتعلق بطبيعة الوعي ودرجة الفاعلية . ولهذا لن نعدم على الإطلاق أصولاً هيجلية واضحة في كل مواقف ماركس وأن تعدت

لديه نطاق الفلسفة البحتة . وكان يكفي أن يعتمد ماركس على المنهجية النقدية والتاريخية النقدية وبخاصة في مجال العلوم الاجتماعية والحضارة من أجل الانفصال انفصالا كلياً عن هيجل وعن الفلسفة من ورائه كعلم نظري بعيد عن الفاعلية المباشرة .

ولا ننسى على الرغم من التشهير الذي اعتاد الماديون أن يوجهوه إلى هيجل وإلى مثاليته (كامعان من قبلهم في الدعوة لماديتهم وتسخيف ما عداها) أن هيجل وضع كل الأسس التي تقدمت وعبرت فوقها للمادية بكل صورها الحديثة البعيدة عن آليات القرن الثامن عشر الجامدة . وقد استطعنا أن نثبت الكثير من ذلك في كتاب « هيجل » في سلسلة نوايغ الفكر الغربى وفي غضون هذا الكتاب الجديد عن « فلسفة هيجل » عندما جعلنا التاريخ عصب الفكر الهيجلي وصمام التجربة الإنسانية وموضوع الفلسفة الأكبر ونظرنا إليه كأنه قلب الميغيلية . واستطعنا بهذا التفسير الجديد أن نبرز فلسفة هيجل على حقيقتها وأن نمضى بها في وجهتها الطبيعية ونجعلها محورا صحيحاً لكل أنواع الميغيليات التي انشقت عليها عند ماركس واليسار الهيجلي وعند كروتشه واليمين الهيجلي وعندما بين اليسار واليمين من أمثال برادلى في انجلترا وديوى في أمريكا وجيوفانى جنتيله في إيطاليا وميرولوبونتي وسارتر وهيوليت في فرنسا والعقاد في مصر .

ويشعر المرء من استعراض موقف ماركس من هيجل أنه كان يعترض أساساً على أن فلسفة التاريخ عند هيجل ذات علاقة ما بالتاريخ من حيث هي فلسفة لأنه - أى التاريخ - موضوع اعتبار وتأمل متأخر بينما يرفض التاريخ الفعلي الحاضر فلسفته ويتعارض معها . ولم يمنع ذلك ماركس من الاهتمام بتأكيد أن التاريخ هو أهم جانب في فلسفة هيجل غير أنه لم يكن ليسهل عليه أن يقبل ما في نظرة هيجل التاريخية من تجريد ظاهر في رأيه .

واعتمد هيجل أنه آتى بفلسفة جديدة فعلا في باب التاريخ عندما قام بتجسيم وتجميع كل فضائل السابقين عليه بما في ذلك الوجدان وقوة الخيال كما جاء بها هيردر ودقة العقل وفطنته كما تمثلت عند كانت . ولكن استقاء عناصر سابقة لا تعنى بالنسبة إلى هيجل انفصال فلسفته التاريخية عن بقية النسق الهيجلي بحال من الأحوال . وإذا كان من البراعة في الاستهلال أن يقول المرء بأهمية التاريخ وعمق دلالاته عند هيجل في بداية الحديث عنه ، فمن أصعب الأمور على الباحث أن يقدم هذه الفلسفة التاريخية منفصلة أو مسبقة على شرح مجموع الفلسفة الهيجلية بكاملها . ولا سبيل إلى إدراك كنه فلسفة هيجل التاريخية بغير المأم كاف بفلسفته كلها .

وكان من السهل أن يستخلص الباحث من كل هذا أن فلسفة التاريخ بحاجة ماسة إلى شرح المنطق والاستفاد إليه من أجل بيان فكرة الجدل وتقديمها بصورة مناسبة . وقد يميل إلى المرء أن يبناء التاريخ بناء جدليا يقتضى شرح الجدل وبالتالي كل للمنطق الهيجلي من ورائه . ويشير هذا كله من ناحية أخرى إلى أن المنطق هو الأصل في فلسفة التاريخ . وقد أوضحنا من قبل سبب اعتقادنا في أن الأمر على خلاف ذلك وأن فلسفة التاريخ وموضوع التاريخ عند هيجل رئيسي ومسبق على كل جوانب فلسفته وإن ألزم تفسير التاريخ وفهمه وضوح بعض أوليات تقنية وفنية من صميم الاستعمال المادى للتعريفات المصطلحات والأدوات . فالأمر إذن على عكس ما قد يظن لأول وهلة ويدل كل ما جرى في حياة هيجل أثناء تطوره الروحي على أن المشاكل التي شغلت ذهنه كانت من صميم الموضوعات الحيوية والمسائل الجارية ومشكلة تفسير الطبيعة وتاريخ الأديان على وجه الخصوص أكثر مما كانت تسيطر على ذهنه موضوعات المنطق والميتافيزيقا . ولو كان المنطق هو الأصل في تفكيره التاريخي لا العكس لظننا أنه يوفد مادة منهجية غريبة على التاريخ من أجل إقحامها في صلبه . والأقرب إلى العقول أن

المنطق الهيجلي نفسه من شأنه أن يتابع الجدل حتى نهايته لا أن يفرض هذا الجدل فرضاً عقلياً . وبالتالي فالجدل — أى المطلق — هو الذى يتبع سير التاريخ لاستكشاف مساره الطبيعي . وليس هناك أسير من أن يكون مركز الثقل فى كل هذا التاريخ كل يوم أى للتاريخ التجريبي إذا وضعنا هذا التاريخ فى مقابل التاريخ الفلسفى المجرد . وحتى لو افترضنا أن عملية التاريخ نوع من استعراض العمل العقلى على مر التاريخ فنلستحيل أن نتحقق مهمة الفيلسوف إزاء هذا الموقف من أجل فهمه وإدراكه ما لم يعتمد على نتائج التاريخ التجريبي القائم كمعطيات وما لم يقطن إلى الطريقة التى تعينه على الارتفاع بالمضامين التجريبية إلى مرتبة الصدق الضرورى .

وقبل هذا كله أو بعد هذا كله الحرية هى مفتاح التاريخ عند هيجل . والتاريخ فى نظر هيجل هو سير الروح نحو الحرية . ولا تتوفر الحرية إلا فى الوعى الذاتى . ولو كان التاريخ قائماً على المنطق أو كان للمنطق هو الأصل فى التاريخ لما صح ذلك بحال من الأحوال . أو بعبارة أخرى يوجد معنى موضوعى فى صميم كيان التاريخ . ويمكن متابعة هذا المعنى للموضوعى فى تطور فكرة الحرية ذاتها . ويتابع المنطق جدل هذا التطور ويجرى فى أثره من أجل سيادة العقل على العالم فضلاً عن تأسيس حكم العقل وتثبيتته فى مجرى التوقيت التاريخى للتجربة الإنسانية . ولكن الأصل كما هو مشاهد للتاريخ والحرية . ويأتى بعد ذلك الفهم والتأمل .

وكان ماركس من مواليد سنة ١٨١٨ ولم يدخل الجامعة إلا فى سنة ١٨٣٦ عندما كان الخلاف على أشده حول فلسفة هيجل وبعد وفاة هيجل بخمس سنوات . ومهما قيل عن اختلاف ماركس عن هيجل فهناك مبادئ وأفكار هيجلية أمسكت بتلابيب ذهن ماركس وفكره بشدة غير معهودة

ولم تفارقه على الإطلاق حتى آخر لحظات حياته. ومن للاستحيل أحياناً أن يفهم
ماركس بدون إشارة إلى هيجل^(١).

وقد اعترض ماركس على هيجل كالعادة ونقد موقفه من فلسفة التاريخ
على أساس أنه يفرض طابعد العقل الميتافيزيقي على هذه الفلسفة ويجعل من
الكون كله تعبيراً ذاتياً عن الروح. والواقع أن المادة هي التي تسبق الروح
ولا تقدم الروح المادة إطلاقاً. وعلى الرغم من ذلك فقد احتفظ
ماركس بالجدل الهيجلي وتقدم برأى جديد في أن الحقيقة ليست تعبيراً ذاتياً عن
الروح وإن كانت علاقات النمط الجدلي ظاهرة العالم في كل الوقائع.

ومهما قيل هنا فمن السهل أن نتابع فيما تقدم بعض الامتحات التي تبرر
أن هيجل، على الرغم من ذلك، لم يكن ليفرض أكثر من الواقع التاريخي
كضمون تجريبي يستشف منه خط سير الجدول ذاته ومعالم التطور الروحي للتمثل
في كل أرجاء الحياة.

ولا شك في أن ماركس قد استقل استقلالاً مطلقاً في منظوره عندما اعترض
على افتراض هيجل بأن الاحتكاك الذي يجرى داخل المجتمع بين العوامل
الاقتصادية والسياسية والثقافية ناشئ عن الروح القومية، ورده مباشرة إلى
عوامل الاقتصاد التي تسيطر على كل تطور وعلى كل تدافع بين أوجه الحياة
العامة. بل من اللغز منه أن هذه النقطة كانت بمثابة تفكير جديد ناصع
خال من أي شوائب هيجلية، وتصور ماركس التاريخ على أنه عملية جدلية
مستمرة متطورة نحو هدف أخلاقي هو وجود المجتمع الحر الخالي من الطبقات.

1— Walsh (W.H.): An Introduction to philosophy of History
p. 154.

ولكن هنا أيضا، على الرغم من التعارض الشديد بين موقفه وموقف هيجل، نجد أنه يندفع متأثراً بهيجل في محاولة إيجاد معنى للتاريخ وافترض أن يكون معناه هو بلوغ المجتمع الاشتراكي الخالص. والحرص على انتهاء التاريخ نهاية معينة هادفة واضح في فلسفة كل من ماركس وهيجل على السواء، وفضلا عن ذلك تقاسم الرجلان الاعتقاد بأن نظام الأحداث التاريخية لا يمكن أن يكون مجرد تسجيل مهوش للوقائع الجارية بطريق المصادفة وأنه بالتأكيـد أكثر من ذلك بكثير^(١).

ومن هذا كله يتبين أن هيجل أصعب من أن يستبعد فكره استبعاداً مطلقاً من الروافد التي تفرعت من مجرى الفكرى الأصيل. وأبسط العناصر الفكرية توجد بصورة أو بأخرى في فلسفات الهيجليين المتأخرين بأشكال مختلفة. غير أن هيجل لم يكن صاحب الإيماء الأكبر بالنسبة إلى هؤلاء المتابعين القريبين وحدهم. وإنما امتد أثره ومفعوله بلامح شتى جديدة إلى كثيرين من المعاصرين الذين عادوا مرة أخرى إلى هيجل. يعرضون آراءهم ويتمسكون بمواقفه ويستعيدون النقاوة الفلسفية على نحو ما تشكلت في قلب هذه الفلسفة وفي مكثون جوهرها. ويضيق اللقام هنا عن استعراض المدارس الفلسفية المعاصرة التي حملت على عاتقها مواصلة الهيجلية. ولهذا نكتفي بالإشارة إلى كتابنا عن «القضايا المعاصرة في الفلسفة» الذي عالجت فيه مشا كل التحولات الهيجلية المعاصرة ونحيل إليه ليكون تكلمة لبعض المسائل التي ليس هنا مجال اثارتها. ولكننا نحرص على أن نلفت النظر إلى الأهمية البالغة التي صارت تتمتع بها الهيجلية في العصر الحديث وفي العصر الحاضر على وجه الخصوص. ولا يفوتنا

1— Hook (Sidney) : From Hegel to Marx p 38.

أن تنوء بالسكينة الكبيرة التي احتلها هيكل في أذهان المعاصرين إيدانا بما يجري
اليوم على أعتاب الفكر من مظاهر العودة إلى ذلك الفيلسوف الضخم الذي
حرك وأثار وأوحى أكثر مثبات المرات من كل ما سجله من آراء وما خطه
من الكلمات .

الفصل التاسع عشر

هيجل بين البداية والنهاية

لا أميل في العادة إلى الكتب التي تتناول هيجل بطريق الصدفة كمجرد موضوع يريد أن يجرب فيه أحد المؤلفين ذكاه أو يريد بعضهم أن يتابع لديه فكرة جانبية بقصد البسط والتبسيط . ولا ألبث أن أترك مثل هذه الكتب جانبا لأن هيجل لا يقدم بعض جوانبه مادة للتناول والكتابة بغير أن تكون جميع جوانبه واضحة جلية لدى المؤلف الذي يقترب منه . وأسهل شيء بعد ذلك هو أن يخطئ المؤلف خطأ فاحشا إذا لم يلم الإلمام الكافي بجميع أفرع فلسفته . ولذلك أحاول دائما أن أقرب هيجل من ذهن القارئ بصورة مرتبطة الحلقات لأن هيجل علني من طول مصاحبته قارئنا وباحثنا أنه إما هيجل ككل أولا شيء على الإطلاق .

ومن الأمور التي كثيراً ما استوقفتني واستلفت نظري قدرة هيجل الفارقة على توضيح أفكاره عن طريق ملاحظات وأوضاع متقاربة غاية في البساطة داخل إطار كتبه ومصنفاته . وقد توقفت أحيانا طويلا أمام بعض الإشكالات في صميم هذه الفلسفة . ولكنني كنت أجد حلها ببساطة في بعض ملاحظات هيجالية أو في طريقة هيجل نفسها في وضع المسائل .

وقد شغلت نفسي مرات كثيرة على نحو ما مر من قبل بحقيقة موضوع ظاهرية الفكر . ولكنني كنت أجد اليقين الكامل كلما عدت إلى صفحات

أساسية من كتابات هيجل التي تحدد مواقفه تحديداً قاطعاً . وهو ما جرى أيضاً بالضبط عندما عدت إلى كتابه عن « للدخل إلى الفلسفة » في موضوع ظاهرة الفكر . إذ لا يلبث هيجل أن يقدم الفكرة ناصعة جلية بهذا الصدد وأن يقرن بطريقة ملحة فيما بين ظاهرة الفكر والمنطق في محاضرة واضحة هي المحاضرة الثانية من هذا الكتاب . وكان هيجل قد اعتاد أن يضع « ظاهرة الفكر » ك موضوع ضمن فقرات الروح الداتية في باب فلسفة الروح وهو الباب الثالث والأخير في تقسيمه التقليدي لمعاني الفلسفة . والمعنيان الأوليان هما الفكر والطبيعة .

عاد هيجل إذن بعد تأليفه كتاب « ظاهرة الفكر » سنة ١٨٠٧ فوضع كتابه « للدخل إلى الفلسفة » أو « للدخل الفلسفي » سنة ١٨٠٨ وهو في سن الثامنة والثلاثين وجعله بمقام الدروس الفلسفية الأولية الضرورية لطلبة فصول الثانوية الأولى والثانية والثالثة حتى يبلغوا الرشد الفلسفي قبل ذهابهم إلى الجامعة . ولا نسمى أن هيجل كان في ذلك الوقت ناظر مدرسة نورمبرج Nuremberg الثانوية وكان يحرص على تدريس الفلسفة إلى طلاب مدرسته بنفسه إلى جانب مشاغله الإدارية الكثيرة حتى يتأهبوا بطريقة صائبة للدراسة الجامعية . و كتابه « للدخل الفلسفي » هو مجموع الدروس التي كان يلقي الباب الأول منها للسنة الأولى والباب الثاني منها للسنة الثانية والباب الثالث منها للسنة الثالثة أي لثانوية العامة . وقد خص الدروس الأولى باسم فلسفة القانون والواجبات الأخلاقية والدين بعد مقالة مسهبة في موضوع صلة التعليم بالفكر الفلسفي وفي وضعية الإنسان الفلسفية ، وخص الدروس الوسطى أو دروس المرحلة المتوسطة باسم ظاهرة الفكر والمنطق وجعل اسم الدروس الأخيرة والنهائية باسم منهج التصور والموسوعة الفلسفية .

وهكذا حرص هيجل بنفسه (وقد وجدت ملاحظاته على المخطوط بخط يده) على أن يدعنا تتأمل حقيقة فكره في ملخص صغير يتم عن مكنون رأيه في كثير من موضوعات فلسفته . أم شيء هنا هو هذا الاقتراح الكامل بين مادتي ظاهرية الفكر والمنطق . وإذا عرفنا أن ظاهرية الفكر هي عين موضوع « علم الوعي » في نظر هيجل وأن فلسفة هيجل بأكملها هي تطلم نحو الوعي الإنساني الحقيقي وأن نظريته الثاقبة إلى تاريخ الفلسفة جعلته يربط هذا التاريخ ربطاً بحركة التاريخ العام لأن التاريخ بوصفه صيرورة الإنسان ليس سوى مجموع مظاهر التطور الجدلي للفكرة التي تستقر في حاضر سرمدى... إذا عرفنا ذلك أدركنا أن الظاهرية هي علم ظاهرية الفكر . فإذا اقترن المنطق بالظاهرية فضلاً عن ذلك كله كان ذلك دليلاً واضحاً على أن الظاهرية هي ظاهرية الفكر .

وإذ نساء لنا هنا : ولكن أى فكر هو إذن ؟ .

جاءت الإجابة واضحة من أولقرة في كلامه عن المنطق ومؤداها أنه ينبغي ولاشك التفرقة بين الفكر الخالص والحقيقة . ولكن حينما قصدنا بالحقيقة الوجود الواقعي الصحيح كان الفكر هو أيضاً بدوره حقيقة وحينما قصدنا بالحقيقة المحسوس الحاضر الخارجى كان الفكر حقيقة أرفع من ذلك بعض الشيء^(١) .

ومعنى هذا أن الفكر له مضمون من الحقيقة الواقعة في وعي الإنسان الذاتى للتطور التامى بكل ما يحيط به من أشياء ووقائع . ولهذا كانت ظاهرية الفكر هي المقدمة الضرورية لمنطق هيجل نفسه . وظاهرية الفكر هي تاريخ الوعي الإنسانى لأنها تسجيل لتطور الوعي نحو العقل حيث يسهل عليه

(١) أنظر للدخل الفلسفى لهيجل -- فقرة رقم (١) -- في فصل المنطق .

التفكير للنطق . ومن هنا كانت مرحلة العقل النهائية في ظاهرية الفكر
بداية المنطق .

وقد حاول هيجل بكل طاقاته أن يحمل من فلسفته جماع كل مراحل التاريخ
الفلسفى مع تفسير الحقيقة على نحو دينامى متفاعل . وإذا صح افتراض أن هيجل
قد تأثر تأثراً كبيراً بالحركة الرومانتيكية كما تأثر بها زميلاه شيلينج وهيلدرلين
وكل الآداب والفنون والفلسفات ابتداء من أوائل القرن الثامن عشر حتى
عصر قريب ... إذا صح هذا كان من الطيبى أن نجد موضوع التاريخ
موضوعاً أساسياً وحلقة وسطى في كل رحاب الفكر الهيجلى . فأبرز للسائل
التي اهتمت بها الحركة الرومانتيكية هي موضوع التاريخ . بل وكان إزدهار الشعر
والكلف به في مرتبة تالية بالنسبة إلى موضوع التاريخ أى أن موضوع التاريخ كان يسبق
الشعر في درجة الأهمية لدى كل المتأثرين بالحركة الرومانتيكية . وهو أمر نجده
واضحاً في أبحاث سافيني Savigny في القانون وهو يعد من مؤسسى علم القانون
بألمانيا ومن أعظم مشرعها . وتكرر نفس الظاهرة في روايات اسكوت
Scott التاريخية وفي ملامح علم الإنسان على نحو ما بدأت تتكشف في كتابات
هيردر وفي محاولة فينكلمان لتسجيل تاريخ الفن الإغريقى . ودفع ذلك بريمان
إلى أن يقول عبارة خالدة مؤداها أن التاريخ هو الفاسقة الحقيقية للقرن
التاسع عشر .

ولهذا كله دلالة كبيرة بغير شك ومن شأنه أن يلقي ضوءاً باهراً على
حقيقة الموقف . فهيردر أولاً غنى بأن يظهر التاريخ في شكل الطبيعة أى في
شكل مجموعة نماذج متفاوتة حول النمط الرئيسى الكامل الذى تصاغ على
هيمته كل تلك النماذج في داخل تنظيم يريد أن يحقق ذاته أو يبلغ درجة أعلى
من درجة وجوده الحالى . ولم يكن المجتمع الإنسانى في نظر هيردر والمدنية
(١٩٢ .. هيجل)

الأوربية بخاصة سوى أعلى صور ودرجات الإزدهار للطاقة للبدعة الخلاقة التي تتطلع الطبيعة عن طريقها إلى التحقق كما شاء الله لها أن تكون .

وجاء هيجل فأسبغ على مفهومه من هذه الناحية أعلى صورة من صور النسق الفكري المذهبي . وحاول بالتالي في مطلع كتابه عن فلسفة التاريخ الذي لم ينشر إلا سنة ١٨٣٧ أى بعد وفاته بخمس سنوات أن يميز بين ثلاث طرق في كتابة التاريخ . أولا التاريخ الأصلي وهو التاريخ كما رواه شهود العيان على نحو ما فعل هيرودوت وثيراكوديد . وثانياً التاريخ كموضوع تدبر وتأمل عندما يتطلع نحو وجهات نظر جامعة أو نحو تطبيقات عملية إذا اعتمد على النهج النقدي أو إذا انحصر في جانب من الجوانب الجزئية مثل تاريخ الفن أو تاريخ القانون أو تاريخ الدين . وثالثاً التاريخ الفلسفي وهو الذي يحتل مكاناً وسطاً بين الأبد والكلبي العام لأن التاريخ وهو المصير البشري يمثل مجموع المظاهر الخاصة بتطور الفكرة تطوراً جديلاً أثناء استقرارها في الحاضر الأبدى . فالفكرة هي حقيقة ما يقتاد الشعوب والعالم . وهي في نفس الوقت التحقق الأخير النهائي للتدرج لكل صفوف الصراع بين الشعوب . والدولة هي حلول الروح الكلبي حولاً أرضياً ، وعطاء التاريخ هم الذين يضعون الفكرة موضع التنفيذ وإن لم يلحظوا ذلك كما أنهم يرشدون الآخرين ويكشفون لهم عن باطنهم اللاواعي . والتاريخ العام تاريخ عقلي والعالم الحقيقي القائم هو العالم على نحو ما يفهم أن يكون .

ويلبغ هيجل حقيقة هامة عندما يؤكد أن ظروف وأوضاع كل عصر وكل فترة تخصها هي وحدها ولا يمكن أن تنقر إلا في إطارها ولا تحدث إلا فيها وتنتمى إلى خاصة كيانها .

وعلى ذلك فلا يمكن أن تضم علوم التاريخ قوانين عامة شاملة تنطبق

على كل المراحل والفترات. القانون الوحيد الذى يسيطر على التاريخ هو الجدل . وأهم ملامح التاريخ هي بروز الوعي الذاتى الإنسانى من خلال حقب التاريخ فى صورة جدلية متسقة . ولا شك أن أهم نقطة أو عنصر فى فلسفة هيجل بأكلها هو بلوغ الشخص نفسه بصدق أى أن يصبح هو نفسه حقاً عن طريق التقلب على الظروف والأحوال التى قد تبدو فى صورة سلوب بالنسبة إلى شخصيته فى أول الأمر ثم تتجلى فيما بعد كضرورات أساسية بالنسبة إلى تطوره . وعاد هيجل فمكس هذا المنظور على الوعي الذاتى التاريخى عند الإنسان بناء على تأمل طويل لى التجربة مستنداً بهذه الفكرة .

ولعل هذا هو أصل فكرة كتاب ظاهرية الفكر عندما عمد هيجل إلى النظر إلى اللطق عند شيلنج بوصفه تمثيلاً صورياً وإيماءاً خاوياً مجرداً للوحدة القائمة فوق مزيج من الفكر والأشياء . والواقع أن فيشته وشيلنج لم يستطيعا أن يجربا أو يحسا بإيقاع مشترك بين العقل والحقيقة مدة كافية ولعلهما لم يجرباه إطلاقاً . فالإيقاع المشترك بين العقل والحقيقة هو أساس الإمتلاء العيى بواسطة التقدم فى صورة هوية وفى صورة قيمة خلاقة مبدعة خاصة بفعل « النفى » . وتكمن عبقرية هيجل فى هذا النفى (الإبتناء) الذى يمثل كل أنواع الصبر والجهد والعناء الذى تولد حقيقة الأشياء على أثره وتصدر عنه كل معانى الصديق . وتقوم ولادة الحقيقة مقام اللغامرة أو مقام تجربة الروح . ويمد مذهب هيجل بأكملة وعياً واكتمالاً لهذه الملحمة الفريدة .

وقد تصور الكثيرون أن هيجل ليس أكثر من ممثل ناجح لنزعة مثالية اجتاحت القرن التاسع عشر أملت عليه تفكيراً رمزياً من حيث الكتابة والأسلوب وأخضعتة لشروط التعبير اللغوى الخفى . وقال جويت Jowett فى مقارنته بين الجدل الميجلى والجدل الأفلاطونى فى مقدمة محاورات أفلاطون

التي ترجمها إلى الإنجليزية إن هيجل — وهذا هو أشنع عيوبه — ليس إلا نظرية سليمة في اللغة .

ودفع ذلك بالكثيرين إلى النظر إلى الجدل الهيجلي بوصفه تجريداً فارغاً وبخاصة على أثر نقد شوبنهاور لفلسفة التاريخ الهيجلية من حيث هي تطور تدريجي ومن حيث يقتصر التاريخ على تمثيل تقدم فكرة كلية واحدة . ومن المعروف أن شوبنهاور تحمس للتاريخ كأحداث جارية وفقاً لمبدأ العلة الكافية الذي كان يدفعه إلى تأمل الأسباب التي تدفع إلى وقوع الحوادث إلى جانب اهتمامه بحقيقة رواية هذه الأحداث .

وأبدى مفسرو الجدل الهيجلي على أساس أنه تجريد فارغ ، استغرابهم الشديد من اهتمامه بالتاريخ . وكان الأولى بهم أن ينتبهوا إلى أن هيجل رغم استخدامه للتكرار للفظ « التجريد » Abstraktion لم يقصد بالتجريد ذلك الجانب السلبي من ذلك التعبير بحال من الأحوال . كان يبنى عليهم (وهذا هو ما فات بعض الكتاب العرب في كلامهم عن هيجل وأفسد نظرهم إلى النهج الجدلي) أن ينظروا إلى التجريد على أنه ذو طابع إيجابي حقيقي في نظر هيجل . وقال هيجل عن التفكير المجرد أو التجريدي إنه بالأحرى ذلك الرفع (أو الحذف) والاختصاص النابع من الأساس الماهوي الذي لا يتجلى إلا في التصور .

واستطاع هيجل بفضل إيجابية هذا التفكير التجريدي Abstrahierende Denken أن يتغلب على وجود الأضداد: الصواب والخطأ - الحب والكراهية - الجمال والقبح وما إلى ذلك كله . إذ لم يشأ هيجل أن ينكر وجود الأضداد وإنما حرص على أن يرى فيها حقيقة الوجود ذاته وجوهر كيانه . وليس لنا أن ندع هذه الأضداد في وجود معزول منفصل وإنما لابد أن نقابل بين كل

زوجين منها وأن نقرع بعضها ببعض الآخر حتى نشاهد ما ينشأ عنها ويصدر من خلالها . ورأى هيجل أن التعارض المجرد بين الأضداد لا وجود له في الواقع الحيوى بين المتناقضات عندما يعمد كل منها إلى تحطيم الآخر أو إزالته والتغلب عليه لأن أزواج الأضداد إنما تنتهى في وحدة واتفاق . وبالتالي فلا يتعارض الضدان بحال من الأحوال مع الوحدة الناجمة عن تضادها أو تعارضهما . ووجود الأضداد في مقابل بعضها بعضاً يمثل أوضاعاً متنافرة حتى إذا أحكم وضعها في الصراع ، أحدها ضد الآخر ، تولدت عنها حركة وتغير ديناميكي متطور .

وعلى ذلك فجوهر الوجود هو التعارض والتقابل . ومن باب أولى لا تكون المعرفة ممكنة مباشرة وإنما لا بد من تدخل الضد من أجل الإدراك والتمييز والمعرفة والفكر لا يدرك ذاته مباشرة . ونحن أنفسنا لا ندرك أنفسنا على ما نحن عليه إلا إذا استطاعت الظروف المتقدمة في حياتنا أن تقوم بتنمية طابعنا وخصالتنا والكشف عنها . وعلى هذا المنوال لا يسيطر الفكر على نفسه ولا يملك ذاته إلا بواسطة هذا الانعكاس وعن طريق تلك التجربة التي تردّها إليه طبيعة خارجية لا مفر من أن يظهر ويتجلى برائياً من خلالها .

ولا بد للفكر بشكل من الأشكال أن يبدأ بانكار ذاته ونفى ذاته وإن يشرع في الخروج من نفسه والاعتراب بالنسبة إلى روحه والظهور في الخارج بالتالى مولداً كل صور الحقيقة واشكالها في هيئة تتابعات سلسلة مثل اصول الفكر ومثل الطبيعة ومثل التاريخ . ولا يلبث بعدئذ أن يرتد إلى ذاته حتى يبلغ بذلك للمعرفة الحقيقية أى فلسفة الروح للطلق .

فانكسرة إذن تنكسر لنفسها وتخرج على نفسها من أجل أن تعود إلى نفسها مرة أخرى وتقتصر على ما يحدها ويحول دون تعرفها على ذاتها . فهي تثبت وجودها بالنفي الذى تجريه على كل الانتفاءات المتتابعة .

وهكذا لا يمكن أن تتحقق المعرفة مباشرة أبداً . ولا يمكن بلوغ المعرفة إلا من خلال النمو والزيادة المطردة في الحقيقة . وليست الأشياء ذاتها سوى وسائل وأدوات الفكر من أجل التحقق الذاتي ومن أجل بلوغ الوعي الذاتي عن طريقها . ولا تعدو جميع أجزاء الفلسفة الهيكلية إذن أن تكون تلك الخطوات الخاصة بالتطور الخاص بالحقيقة والعقل متعاصرين خطوة بخطوة في شكل صيرورة دائمة متصلة . ودور ظاهرية الفكر هو اظهار كيفية صعود الوعي وتدرجه شيئاً فشيئاً إبتداء من الأشكال الأولية للاحساس حتى يبلغ العلم أو عقلانية العقيدة الدينية والحكمة المعرفية الصحيحة المثلة في العقل البشري .

واعتاد الفلاسفة ولأورخون أن يجدوا في تفكير هيجل خطوة من الخطوات الأساسية التي أدت بتأثيرها على ماركس إلى بعث للمادية الجدلية والمادية التاريخية على السواء . وهذا يعني بشكل من الأشكال أن الجدل الهيجلي أبعد من أن يكون تجريداً خالصاً أو تحليلاً خالياً من المضمون . فهناك معترك حقيقي للجدل . وأدل شيء على ذلك هو أن هيجل أبى أن ينظر إلى جمهورية أفلاطون نفسها بوصفها نوعاً من التفكير الطوبوي أو اليوتوبيا . رفض هيجل أن يعد جمهورية أفلاطون ضرباً من الحلم الفلسفي وأصر على أنها تأمل حقيقي فعلى في الفكر السياسي وفي الممارسة العملية في عصره . وقد ذكر كولينجود Collingwood هذه الحقيقة وأصر على اعتبارها ذات دلالة قوية على التزام الفيلسوف الليتافيزيقي على الدوام وفي كل مكان . والواقع أن كولينجود فطن كذلك بنفس هذا للنطق إلى أن كتاب ظاهرية الفكر الذي ألفه هيجل يمثل مقدمة لكل فلسفته كما يمكن أن يعد وثيقة للدلالة على كل ما كان يجري في عصره^(١) .

1— Walsh (W.H.) : Metaphysics p. 161.

ولاشك في أن القرب أو البعد فيما بين هيغل وماركس يترتب في الغالب على التفسير الذى ينسب عادة إلى فلسفة هيغل . فهذا التفسير هو الذى يقرب ماركس من هيغل أو يباعده بينهما .

وقد أمسك بطرفي التفسير للماركسي لهيغل وإنكاره عدد من المشتغلين بالفلسفة الهيجلية . فهناك كوجيف الذى أعطى تفسيراً ماركسياً واضحاً لهيغل في كتابه مقدمة إلى قراءة هيغل . وهناك لو كاش الذى تكلم في كتابه عن هيغل الشاب بإفاضة فائقة حول هذه النقطة بالذات . وقد تقدم هيوليوت بتحليل وعرض وافين لهذا الكتاب في مؤلفه عن « دراسات عن ماركس وهيغل » وأوضح كيف استنتج لو كاش في قراءاته لهيغل أنه — أى هيغل — استطاع أن ينتبه إلى كل المتناقضات الأساسية في الرأسمالية القائمة حوله وإن لم يبلغ درجة التفكير الجاد في تقديم حلول لهذه المتناقضات .

أما جورفيتش فقد أراد في كتابه عن علم الاجتماع عند كارل ماركس أن يتفكر تماماً لتأثير هيغل على ماركس . واهتم جورفيتش بإظهار تأثير سان سيمون وعناصر فلسفته على فكر ماركس . ولم يأخذ ماركس عن هيغل أى شيء سوى الألفاظ والمصطلحات الخاصة باليسار الهيجلي الذى كان هو نفسه متأثراً بالسانسيمونية . وقد تأثر برودون مثلاً بهذه الأفكار السانسيمونية . وحاول ليفيغر Lefebvre أن ينسب إلى هيغل الأثر الظاهر في منحنى القدرية التى اصطبغ بها تفكير ماركس عن الحرية خلال مقاله الرابع عن فويرباخ لأن هيغل في نظر ليفيغر هو الفيلسوف القدرى بكل معانى الكلمة .

وهكذا نجد أن الصبغة التى اعتاد القسرون أن يصبغوا بها فلسفة هيغل كانت دائماً مصدر التقريب أو المبالغة بين كل من الرجلين . ولكن الحقيقة هى أن جوهر فلسفة ماركس هو طابع التناقض الظاهر في المجتمع الصناعى

الرأسمالى . ولا يوجد شيء من هذا القبيل فى صميم فلسفة سان سيمون الاشتراكية ولا تعرف هذه الفلسفة أى شبهة تناقضات جوانية فى صميم النظام الرأسمالى . ولم يفكر سان سيمون أو أوجست كونت فى أى تفكير من قبيل النظر إلى أنواع الصراع الاجتماعى كأساس لكل الحركات التاريخية . ولم ير أحدهما مجال أن المجتمع الذى عاش كل منهما فيه كان ممزقا بفعل التناقضات الباطنة التى لا تقبل الحلول .

ولهذا السبب عينه سيظل ماركس وثيق الصلة بالفكر الهيجلى الأصل ذاته . ولا يمكن تجاهل عدد كبير من المعانى والموضوعات الهيجلية الأخرى الكامنة فى أعماق الفكر الماركسى سواء فى أعمال الشباب الأولى التى كان يتلصق فيها هيجل قدراته ومخطط آرائه فى مسودات أولية أو فى الأعمال الكبيرة الناضجة المفصلة بالوعى والأصالة .

ويكفى أن نتأمل موقف ماركس فى كتاب رأس المال قليلا لنندرك أمرا واضحا لا لبس فيه وهو أن ماركس كان يرى أن كل الفلسفات التقليدية قد بلغت نهايتها عند هيجل . ولم يكن من اليسور أن يذهب أحد بعد هيجل إلى أبعد مما ذهب إليه هيجل نفسه لأنه قدح فكره فى أمر التاريخ كله وفى أمر الإنسانية بكاملها . وهنا ختمت الفلسفة مهمتها . هنا عند هيجل انتهت الفلسفة من غايتها فى الصعود إلى مستوى الوعى الظاهر ظهوراً صريحاً فى تجارب الإنسانية كلها . وقد تجلى هذا الوعى الذاتى بتجارب الإنسانية فى صياغة أخيرة خلال صفحات كتاب ظاهرة الفكر وفى موسوعة العلوم الفلسفية .

ويحرص ماركس على الإفصاح عن إحساسه بأن أية خطوة بعد هذه الفلسفة غير ممكنة على نحو ما قال فى البحث الحادى عشر والأخير من جملة

محوته عن فورباخ . فقد باح بأن الفلسفات قد قامت بتفسير العالم على أنحاء شتى ولم يبق الآن سوى العمل على تغيير هذا العالم . ومعنى ذلك أنه لم يعد هناك ما يضاف إلى هذه الفلسفة ، فالفلسفة تصبح شاملة كاملة كوعى ذاتى . ولكن القصور صار فى جانب العالم نفسه الذى لم يعد يتناسب مع هذا الوعى الذاتى . تمت الفلسفة وتقدمت على العالم بما آلت إليه . وصار العالم نفسه معيباً لقصوره عن التناسب والاتفاق مع الفلسفة كوعى ذاتى . وصار من الضروري عمل إجراء معين وهو تغيير العالم ليصبح مناسباً للوعى الذاتى الفكرى فى حقل الفلسفة .

ويكفى إلقاء نظرة عابرة من أجل معرفة أن هذا الموقف رد فعل واستمرار فى آن معاً لحقيقة الوضع الهيجلى . تفكير ماركس مواصلة لحل مشكلة الفلسفة على نفس خط السير الهيجلى . ويتبين التراث الهيجلى فى موقف ماركس من مجرد تمسك الأخير بالدلالة الفلسفية للصيرورة التاريخية . وأية خطوة جديدة نحو نظام اقتصادى واجتماعى لن يكون مصادفة بحتة وإنما مساهمة جادة فى مصير الإنسانية .

ويمكن أن نلاحظ فضلاً عن ذلك كله أن فكرة الاغتراب التى لعبت دوراً أساسياً عند هيجل ، ومعناها أن يصبح الشيء غريباً بالنسبة إلى ذاته أى أن يجد فى نفسه بعض غيره ويحد بعداً فيما بينه وبين نفسه على هيئة استلاب ... هذه الألفاظ بمعانيها واستخدامها موجودة فى فكر ماركس الشاب تعبيراً عن عملية اجتماعية ينشئ بها الناس أو المجتمعات تنظيمات جماعية ينوبون فيها . فالاستلاب والاغتراب عند هيجل *Entfremdung — Verausserung — Entausserung* يعبرى بنفس الألفاظ عند ماركس وإن كان هيجل قد تميز بأنه أعمل فكره عن طريقها على المستوى الفلسفى أو الليتافيزيقي . فالفكر

Der Geist يغترب إزاء نفسه في إنتاجه وأعماله ونفسيه أبنية ذهنية واجتماعية ويسقط نفسه خارج نفسه . وتاريخ الفكر هو تاريخ الإنسانية وهو أيضاً تاريخ حركات الإغتراب المتتالية الذي يجد الفكر نفسه في غاية الأمر مالكا لمجموع إنتاجه وأعماله ولكل ماضيه التاريخي، وواعياً وعياً حقيقياً لهذا الامتلاك الخاصية هذا المجموع .

يبد أنه لا يفوتنا أن الاغتراب عند هيجل لحظة جدلية أو أوجه الاختلاف الجدلي . الاغتراب عند هيجل هو لحظة الانقسام بين الذات والجوهر . فالاغتراب (ويسمى أيضاً الاستلاب) عملية تثمر وينشأ عنها نمو وغنى حقيقتان . وعلى الوعي أن يمر بالعديد من السلوب لكي يغني من حيث التعمينات التي ستمد الوعي في النهاية بدورها وتجعله متواصلاً على هيئة شمول . وتلك هي حركة الوعي ومن خلال حركته يصبح الوعي الشمول الخاص بلحظاته وأوجهه المختلفة^(١) .

ويكمن الخلاف بين هيجل وماركس في أن هذا الأخير يضع الشمول بمعنى من المعاني كعطى منذ البداية الأولى . وفي رأى ماركس أن هيجل قد خلط بين اللويزة (أي إخراج الإنسان في الطبيعة وفي العالم الاجتماعي) والاغتراب . ليس الاغتراب عند ماركس موضوعة من هذا القبيل . فاللويزة طبيعية وليست طريقة يصبح الوعي بها غريباً إزاء نفسه ولكنها طريقة يمكن أن يعبر بها الوعي على نحو طبيعي . فاللويزة من قبيل ظواهر الطبيعة في حين أن الاغتراب حقيقة اجتماعية خالصة^(٢) .

وينبعث هذا الاختلاف بين فكرة الاغتراب لدى ماركس ولدى هيجل

(١) راجع الترجمة الفرنسية لظاهرية الفكر - جزء ثان - ص ٢٩٤ .

(٢) راجع مخطوطات سنة ١٨٤٤ لماركس ص ١٣٦ .

من أن مفهومها عند الأخير اكتشاف البعد الذاتية الخاصة الذى هو العدم فى حين أن مفهومها عند الأول ينبى على أساس أن الإنسان منذ البداية موجود طبيعى أى على أساس إيجابية ليست فى ذاتها نفيًا . هذا بينما فى بداية جدل التاريخ عند هيجل توجد رغبة لا حد لها فى التعرف ، أى رغبة فى الليل إلى الآخر وهى طاقة وإمكانية لا أول لها لأنها لا تنشأ عن أية إيجابية أولية .

وليس هذا وحسب . فالنقد الخاص بالحقيقة الاقتصادية لنظام رأس المال عند ماركس يوجد كأصل لكل مذهبه وفكره . وقد كان هذا النقد نفسه قائمًا فى أصل تفكيره كنقد فلسفى وأخلاقى على طريقة هيجل قبل أن يستحيل عنده إلى تحليل اقتصادى واجتماعى صارم . أى أن ماركس استخدم هذا النقد الذى كان موجودا كنقد فلسفى وأخلاقى عند هيجل بوصفه طريقة مستحدثة فى تحليل الظواهر الاقتصادية والاجتماعية . وقد كسى ماركس هذا النقد قالبًا جديدًا لإستخدامه فى موضوع على وإن كان لا يزال يظهر كاستمرار ومواصلة لعدة أساليب فكرية من صميم النسق الهيجلى .

وهكذا يلزم على الدوام أن يكون هيجل حاضرا برمته أولا فى أى تفكير فى أحد أفرع فلسفته بطريقة شاملة إذا كان من الضروري تناول إحدى جزئياته . من الضروري الجمع بين أطراف فلسفة هيجل حتى يحظى الإنسان فى النهاية بمنظور واضح يضى منه الصحة والدقة على ملاحظاته فى أى جانب من جوانب هيجل ، ويستوحى منه روح الفطنة والإنصاف لكل نقطة من نقاط فلسفته . وهذا هو ما ينبى أن يظل دائما رائد كل دارس لهذه الفلسفة الدقيقة ذات الطابع الكلى إذا شاء أن يكون لدراسته أى معنى .

خاتمة

لا يستطيع الباحث أن يغفل فلسفة الجمال عند الكلام عن هيجل لما لهذه الفلسفة من أهمية بالغة في فكره وتكوينه الفلسفى العام . غير أننى كنت قد تناولت هذه الفلسفة بتفصيل كبير فى كتابى عن النقد والجمال عند العقاد وفى كتابى عن هيجل (سلسلة نواىج الفكر الغربى - دار المعارف) وأحسست بعدم الحاجة إلى معاودة تناول هذه الفلسفة مرة أخرى فى هذا الكتاب .

ولكن يكفى هنا فى الخاتمة أن نشير إلى أهمية هذه الفلسفة الجمالية لتابعها فى مظانها واستكمال الإلمام بهيجل عن طريق بعض الكتابات الأخرى الضرورية . والواقع أن الجمال عند هيجل هو المظهر الحسى للفكرة فى حين أن الفن هو يقظة الإحساسات المناسبة الأليفة بواسطة الأشكال المعبرة عن الحياة . وكان هذا الموقف الميجلى شيئاً مغايراً بالمرة لكل ما سبق من قبل فى هذا الصدد . بمعنى أن موقف هيجل أصيل هنا تماماً وخال من أى تقليد أو محاكاة لمواقف الآخرين .

وقد أشار الأستاذ الدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه الهام عن فلسفة الفن فى الفكر للعاصر إلى أن الفهم الأفلاطونى للجمال فى محاوره هيباس هو بعينه فهم هيجل لمهمة علم الجمال . واستشهد على ذلك بأن هيجل قرر ضرورة الانطلاق فى النظر إلى الجمال بوصفه فكرة أو حقيقة كلية . ولا مانع فى الواقع من أن يكون ثمة تشابه بين الموقفين وإن كان من الصعب التقريب بشكل قاطع بين الفلسفتين .

وليس هنا مجال المقارنة بين هيجل وأفلاطون في نظرية كل منهما عن الجمال . ولكن الحق يقال إن هيجل كان مخلصاً لمنطق فلسفته بأكملها في موقفه الجمالى وكان أحرص ما يكون على تخلص الفن من الالامحدود عند شيلنج .

ومن هنا عاد الدكتور زكريا إبراهيم فقرر أن الفن عند هيجل شأنه شأن الفكر في أنه ينشد الحقيقة . وإذا كان العالم الحسى ينجح عادة في إخفاء الباطن عنا وفي إبراز الظاهر أمام عيوننا ، فالعالم الفنى - هكذا يقول الدكتور زكريا إبراهيم - حريص دائماً على أن يجعل الخارج شبيهاً بهذا « الداخل » ويرد الحقيقة الحسية إلى الحقيقة الروحية حتى تصبح « المادة » بمثابة مجلى أو مظهر للروح . وهذا التكافؤ بين الظاهر والباطن أو بين الطبيعة والروح هو المثل الأعلى للفن لأنه من شأنه أن يرفع التناقض بين الحياة المادية والحقيقة الروحية . ويخلص هيجل من ذلك كله إلى القول بأن الفن أداة فعالة لتحقيق التوافق بين الحس والعقل أو بين الرغبة والواجب أو ما هو كائن وما ينبغي أن يكون . ومهمة الفن الأصيلة هي التآليف بين الحرية والضرورة أو بين الباطن والظاهر أو بين المضمون والشكل .

وقد كان كتاب هيجل عن علم الجمال أول كتاب من نوعه في الغرب يجمع بين كل ضروب النشاط الفنى في الحقب التاريخية المختلفة التى عاش فيها الإنسان . ويقدم الكتاب تعريفاً لتصوير الجمال على أساس أنه المظهر الحسى للفكرة . وهو تعريف جامع لكل مظاهر الجمال المختلفة . كما أن الكتاب يمثل في مجموعه تاريخاً عاماً للفن .

(١) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن عند هيجل - بحث نشر في مجلة المجلة عدد ١٠٧

نوفمبر سنة ١٩٦٥

والفن ذاته هو أول أوجه الروح وأولى لحظاتها وإن كان في الواقع الفعلي يتطلب إصلاحا دينيا ظاهرا . فالفن لا يحتل مكانته من الروح إلا إذا حقق الدين ماهيته الفعلية وحصل على جوهر وجوده .

والغاية من الفن هي الجمال . والجمال لا يكون إلا جمالا فنيا لأن الجمال الطبيعي هو مجرد انعكاس الروح ولا يكون جميلا إلا بانتمائه ومشاركته في عالم الروح . ولما كان الجمال غاية الفن فقد أصبح بالتالي مقولة من مقولات الوجود كحقيقة محسوسة لكل من الشيء في ذاته والشيء لذاته . وتلك في الواقع مهمة ذات تخصيص كبير .

ويتحقق الجمال وينبعث من الفنون الجميلة من تصوير ونحت وموسيقى وشعر . ويتنقل الجمال بين مراحل التاريخ في خطوات ثلاث أولاها هي الرمزية والثانية هي الكلاسيكية والثالثة هي الرومانتيكية . ويحدث التزاوج والاختلاف بين هذه الفنون ومراحل التطور من الرمزية إلى الكلاسيكية إلى الرومانتيكية عن طريق علم الجمال الذي يعبر تعبيرا دقيقا ذكيا عن هذا التزاوج وهذا الاختلاف .

وبهنا أن يكون هذا الكتاب صورة نموذجية لدراسة هيجل بالطريقة المدرسية التفصيلية حتى يؤسس أرضية واقعية وثابتة في التعرف على جزئيات فلسفته . ولا أحسب أن النجاح المطلق كفيل بأن يتحقق بعد محاولة أو محاولتين ولا مفر من محاولات جديدة مرة بعد أخرى إلى أن يصير الفكر الهيجلي في متناول الطلاب والمتخصصين على السواء وينجح في بلوغ حقيقته كوضع وكفكر يدير الطريق في أشد الأزمات حلقة .

وحسبه أنه جاع فلسفة العالم ونقطة التقاء الخصوم والأنصار للميتافيزيقا .

تصويبات ضرورية

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
٨٨	١٢	أن يعبر اللاوجود عبورا إبداعيا إلى اللاوجود.	أن يعبر اللاوجود عبورا خلفيا إلى الوجود.
٨٨	٢٢	ولا يكون الشيء ولا يكون في آن معا	ولا « يكون الشيء » ولا يكون في آن معا
٨٩	١٤	الكلام	الكلام
٩٧	٢	وهي الشيء في ذاته	وهو الشيء في ذاته

رقم الايداع بنار الكتب ١٩٧٠/٢٥٤٧

المطبعة الفنية الحديثة
٢٠ شارع الفينيق بالمرزوقة - القاهرة



مكتبة الإنجلو المصرية